

DU MÊME AUTEUR

CHEZ LE MÊME ÉDITEUR

Le Système stoïcien et l'idée de temps, 3^e éd. revue et augmentée, 1977.

Questions platoniciennes, 1970.

Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau, 1974. Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques (Prix Saintour).

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

Essai sur le « Cratyle ». Contribution à l'histoire de la pensée de Platon (Bibliothèque de l'École des Hautes Études), Paris, Champion, 1940. Épuisé.

Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique, 3^e éd., Paris, P.U.F., 1971. Prix Paul-Pelliot. Ouvrage couronné par l'Association des Études Grecques.

Le Paradigme dans la dialectique platonicienne, Paris, P.U.F., 1947. Ouvrage couronné par l'Association des Études Grecques. Épuisé.

La Religion de Platon, Paris, P.U.F., 1949. Trad. en portugais, 2^e éd., São Paulo, 1970 (Difusão Europeia do Livro).

Platonisme et pensée contemporaine, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1970 (I. *La Religion de Platon*, 2^e éd.; *Les Querelles sur le platonisme*).

LA DOCTRINE
D'ÉPICURE
ET LE DROIT

par

Victor GOLDSCHMIDT

Professeur à l'Université de Picardie

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE, V^e

1977



La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que « les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'Article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code Pénal.

© Librairie Philosophique J. VRIN, 1977

Printed in France

AVANT-PROPOS

Dans la doctrine d'Épicure, il semble que la théorie du droit occupe une place marginale et tienne un rôle effacé. Les quelques savants qui s'y sont intéressés n'ont pas jugé qu'il y avait là de quoi dépasser le cadre d'un article.

Si c'est un tort d'avoir consacré un livre à un sujet apparemment mineur, au moins n'y a-t-il pas eu préméditation, et l'auteur pourrait invoquer comme fait justificatif, sinon la contrainte, du moins ses obligations professionnelles. Ayant à expliquer des textes épicuriens, dont les *Maximes Capitales*, nous nous sommes trouvés dans l'embarras, les étudiants et moi-même, en face de la fin du recueil : les commentateurs n'y donnent que peu d'attention, et laissent le lecteur démuni, devant le sens général, mais surtout devant le détail des formules. On ne peut pourtant pas supposer que, dans ce recueil d'une extrême densité, une partie aussi étendue puisse se résumer par une idée unique et, somme toute, banale, telle le « conventionnalisme », verbeusement diluée en plus d'une page. Or c'est le détail du texte qui est à « expliquer », comme l'avait bien vu H. Usener : les quelques indications qu'il donne dans son *Subsidium interpretationis* restent à cet égard un adjuvant précieux.

Ce rappel de sa cause, au moins occasionnelle, doit seulement attester que ce travail n'a été dicté par aucun préjugé quant à la portée du sujet, ni inspiré par un autre projet que celui d'expliquer le texte — et non pas du tout par l'idée de « faire un livre ». Celui-ci, aussi bien, garde la trace de son origine, et le lecteur savant voudra bien passer sur certains procédés pédagogiques qui ont pu subsister dans la rédaction et qui ne lui sont pas destinés : répétitions ou digressions, insistance sur des

difficultés méthodologiques, rappel de faits historiques connus — mais pas forcément d'un étudiant en philosophie, renvoi à des manuels, etc.

On peut se dispenser, ici, de soulever des questions générales de méthode ; il a été rendu compte, en cours de route, des problèmes particuliers d'exégèse qui ont pu se poser. Deux points seulement doivent être signalés d'emblée : 1^o Comme tout philosophe, Épicure manie la polémique et celle-ci, pour une part, peut aider à comprendre son texte. Mais c'est pour une part seulement, et encore modeste. Or les maximes sur le droit présentent un degré d'abstraction qui risque de les rendre obscures aux yeux du lecteur moderne, et de leur faire perdre tout contact avec les réalités concrètes auxquelles, cependant, elles devraient s'appliquer. Pour essayer d'y voir plus clair, le seul moyen était de se demander comment elles pouvaient être comprises du lecteur contemporain, au fait de l'histoire politique, et instruit des institutions et de la législation athéniennes. Formulée ainsi, la tâche paraît ambitieuse, et elle l'est réellement pour qui n'est pas spécialiste d'histoire ancienne. Il fallait s'y essayer pourtant, sinon s'en acquitter, non seulement pour tâcher de restituer au texte son *environnement*, politique et juridique, mais son sens même. Lequel ne peut se dégager de la seule confrontation avec d'autres doctrines, puisque l'originalité d'Épicure — et son intention — consiste à prendre en compte le droit vivant, et non celui des doctrinaires et des philosophes. — On ne se dissimule nullement le risque — et la part d'arbitraire — que comporte cette entreprise : bien d'autres textes de référence auraient pu être choisis, et d'autres faits être allégués, la généralité *gnomique* des maximes ne permettant de se déterminer sur le choix que d'une manière conjecturale. Mais enfin, c'était un risque à courir, et la conjecture, en l'espèce, peut en compromettre l'exécution, non la légitimité de principe.

2^o La théorie du droit tient son armature philosophique de l'ensemble de la doctrine ; elle implique des thèses prises dans l'éthique, sans doute, mais aussi bien dans la canonique, et même dans la physique. Il ne s'agit pas là de rapports plus ou moins visibles à l'œil nu, comme dans la question faussement classique de savoir si l'évolution du droit suit bien les mêmes stades que celle du langage, mais de structures de pensée plus

subtiles qui ne se découvrent qu'à l'effort fait, précisément, pour *penser* à la suite de l'auteur et avec lui. Cet effort, recommandable pour toute lecture philosophique, avait à surmonter, en l'occurrence, le préjugé du peu d'intérêt de la théorie du droit, et l'obstacle, plus sensible ici que sur d'autres points de la doctrine, que dresse la rareté des documents. On a donc fait appel à des textes épicuriens (ou portant sur Épicure) dont le rapport avec la théorie du droit n'est pas toujours, à première vue, transparent, à des textes plus tardifs, principalement d'Hermarque et de Philodème, et aussi à des textes littéraires, comme la III^e *Satire* d'Horace, chaque fois qu'ils semblaient pouvoir éclairer la pensée d'Épicure. Ici encore, bien que dans une moindre mesure, le commentaire serait ouvert au reproche d'arbitraire : on l'accueillera bien volontiers, pour peu qu'il soit précédé de cet effort de penser, sans lequel, pas plus qu'on ne peut lire un texte, on ne saurait critiquer une lecture.

J'ai été amené, bien entendu, à discuter des questions de traduction et, plus rarement, de critique textuelle. Mais le propos du livre n'étant pas du tout d'ordre philologique, j'ai cru sage, et respectueux de la spécialité de J. Bollack, de m'abstenir de toute compétition ou discussion avec son récent ouvrage sur *La pensée du plaisir* (Éd. de Minuit, 1975), exclusivement consacré à ces questions, et publié à un moment où mon propre manuscrit, à l'exception du VI^e chapitre, était entièrement rédigé. La différence entre nos méthodes respectives et aussi, il faut bien en convenir puisqu'aucun livre scientifique n'en est exempt, entre nos présupposés aurait enlevé toute base commune à une discussion sur des points de détail, qui n'eût pas été précédée d'un débat sur les principes — débat passionnant, assurément, mais dont ce n'était pas ici le lieu. — Pour tous les problèmes épicuriens qu'il a fallu aborder, j'ai indiqué les publications auxquelles je me suis redevable (et même quelques autres), mais non pas, et probablement de loin, tout ce qui avait paru sur chaque sujet. Le lecteur verra aisément que le sujet, tel que les textes m'ont semblé me l'imposer, ne comportait pas une bibliographie fort étendue. Quant au reste, c'est-à-dire les questions connexes, autant il aurait été aisé de constituer une liste à peu près exhaustive des travaux publiés, autant la mise en œuvre d'une « bibliographie raisonnée » eût alourdi la recherche, sans

grand profit pour le but qu'elle s'était fixé. On ne trouvera donc pas mauvais qu'il se rencontre plus loin les noms de Hobbes ou de Beccaria, plutôt que celui de tel philologue réputé : ce sera toujours à des fins strictement exégétiques. — L'un des deux articles, enfin, qui ont été consacrés à la théorie du droit chez Épicure est dû à R. Philippson, dont on sait la part éminente qu'il a prise dans les études épicuriennes, et le lieu où il a péri. Si j'ai cru devoir critiquer à plusieurs reprises son article, aussi confus que méritoire, qu'on veuille bien croire que ç'a été sans plaisir.

J'ai ajouté en appendice : une analyse de la structure du recueil des *Maximes* ; une traduction du texte d'Hermarque, auquel ce travail se réfère souvent et qui, jusqu'à présent, n'est pas aisément accessible en France ; enfin un essai de synthèse, déjà ancien, auquel on pardonnera de terminer un livre que certains pourraient juger trop analytique. Je tiens à remercier M. Lucien Mazenod qui a eu l'obligeance de m'autoriser à reproduire ici cet essai.

Août 1976.

INTRODUCTION

La théorie épicurienne du droit est exposée dans quelques textes, peu nombreux, dont A. Ernout et L. Robin ont dressé l'inventaire¹. Elle a fait l'objet de deux études monographiques, qui l'interrogent principalement sur son rapport avec l'idée de nature². Pour importante que soit cette question, on peut penser que la théorie d'Épicure en soulève d'autres, moins apparentes, sur lesquelles on se propose d'appeler l'attention, même si l'indigence de la tradition ne permet pas toujours de les résoudre ni même, parfois, de les formuler clairement.

Le texte le plus étendu est constitué par les maximes XXXI-XXXVIII, placées vers la fin des *Maximes Capitales*, et rédigées dans le même style gnomique que l'ensemble du recueil. Leur présence, à cet endroit, a pu étonner, car ce qu'elles enseignent, « personne, assurément, ne le comptera parmi les pièces maîtresses de la doctrine d'Épicure, qui déconseillait de prendre part à l'administration de la Cité »³. A en juger par le V^e Livre de Lucrèce, c'est, en effet, dans l'histoire de la civilisation que ce texte aurait dû trouver sa place ; or le § 75 de la *Lettre à Hérodoté* ne contient, à première vue en tout cas, pas la moindre indication à ce sujet. Il est certain, d'autre part, que ces maximes, principalement dans leur partie polémique, dépassent le cadre d'un vade-mecum, et renvoient à des discussions et à des recherches

1. Lucrèce, *Commentaire*, t. III, p. 157 i.f.-159 déb.

2. R. Philippson, *Die Rechtsphilosophie der Epikureer*, Arch. f. Gesch. d. Phil., 23, 1910, p. 289-337, p. 433-446 ; R. Müller, *Sur le concept de Physis dans la philosophie épicurienne du droit*, Actes du VIII^e Congrès de l'Association G. Budé, Les Belles Lettres, 1969, p. 305-318. R. Müller a repris et développé cette communication dans *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, Akademie-Verlag, Berlin, 1972, chap. 4 (*Die Theorie des Rechts*, pp. 89-111).

3. H. Usener *Epicurea*, p. XLIV.

qui ont dû être développées ailleurs, dans la *Physique* probablement, comme on vient de le dire, mais d'autres écrits, d'ordre éthique, comme les *Questions disputées*¹, ou les traités *Sur la Justice et les autres vertus* et *Sur l'action juste*², fourniraient des lieux tout aussi plausibles, sinon davantage.

1. Depuis Gassendi, approuvé par Usener, on ne croit plus guère que l'ordonnance du recueil ait pour auteur Épicure même, et l'on insiste, au contraire, sur les répétitions, l'arbitraire et l'incohérence qu'on y constate³. Est-ce à dire que toute intention organisatrice en soit absente? Usener lui-même a reconnu que les premières maximes se présentent dans l'ordre du *quadruple remède*⁴, et l'on peut se demander si l'arrangement des dix dernières maximes ne procède pas aussi d'une intention, au moins globale.

Ces maximes terminales traitent du rapport du sage avec ses semblables, dans l'ordre juridique d'abord (XXXI-XXXVIII), puis à l'égard de tout ce qui l'entoure, dans la vie quotidienne⁵ (XXXIX), enfin à l'intérieur de l'École et dans l'ordre de l'amitié⁶ (XL). Ce mouvement paraît assez clair, et il n'est pas contredit du fait que dans ce qui précède, et qui n'avait porté que sur l'individu comme tel, les thèmes de la justice, de l'amitié et de la sécurité aient déjà été mentionnés. Les maximes terminales ont bien encore l'individu pour objet, mais en tant que membre d'un groupe (ou : de plusieurs groupes). La transition est fournie par l'idée de nature : il y a des désirs naturels (XXIX-XXX), mais il y a également un droit selon la nature (XXXI) :

1. Usener, *Epicurea*, fr. 18.

2. *Epicurea*, fr. 21.

3. Voir plus loin, Appendice I. — On peut rappeler, en attendant, que Plutarque cite précisément le recueil des Maximes comme contre-instance contre l'affirmation du hasard et de la fortune (*De Pythiae orac.*, 11, 399 E 5-7).

4. Usener, *Ep.* p. XLIV.

5. Il est inutile de soulever ici la question de savoir si le texte, à cet endroit, est lacunaire, comme le pense C. Diano, et de discuter l'interprétation de cette maxime, déjà réfutée par Bignone, qu'avait proposée Philippson.

6. Que cette maxime soit extraite d'une lettre de consolation, comme le croit Usener (p. XLVI) ne change rien au sens ni à sa fonction, à la fin du recueil ; Usener, d'ailleurs, renvoie avec raison à la maxime XXVIII (p. 398 i.f.).

c'est donc la nature même qui rattache l'intériorité de l'individu aux relations externes.

On retrouve un mouvement assez comparable dans les deux récits, dont la conformité aux sources grecques n'est pas contestée¹, que Cicéron a donnés des morales épicurienne et stoïcienne. Torquatus termine son exposé par une longue discussion sur l'amitié², et Caton couronne le sien par la théorie du droit naturel dont fait partie aussi l'amitié³. Les deux textes portent des traces de discussions entre les deux Écoles. Torquatus se réfère expressément aux « invectives » (*conuicia*) stoïciennes⁴, et Caton, tout en faisant état, au sujet de l'amitié, de deux opinions divergentes, les fait rentrer toutes deux dans l'orthodoxie stoïcienne, et écarte la thèse selon laquelle « ou la justice ou l'amitié seraient admises ou approuvées en raison de leur utilité »⁵. Torquatus, d'autre part, indique que, selon certains Épicuriens, il y a entre les sages un *pacte d'amitié*⁶. (Ces deux termes d'*amicities* et de *foedus* sont également liés chez Lucrèce⁷, mais c'est dans un contexte tout à fait différent, et l'on rappellera plutôt que, d'après les Stoïciens, l'amitié ne saurait exister qu'entre les sages⁸.)

Sans doute l'exposé de Torquatus sur l'amitié est-il fait, pour les deux tiers, de doctrines plus récentes que celles du Maître ; s'il se réfère aux *Maximes*, il cite non pas la fin du Recueil, mais la maxime XXVIII ; enfin il ne s'intéresse visiblement pas au droit comme tel, et se borne à une allusion aux *primi congressus*, c'est-à-dire, précisément, au problème des relations à instituer entre des individus d'abord isolés⁹. Il reste que le mouvement de dépassement vers une communauté est le même

1. Pour le 1^{er} Livre du *De finibus*, cf. Usener, *Ep.* p. 264, n. 1 ; pour le III^e, je me permets de renvoyer au *Système stoïcien*, p. 130 (où l'on trouvera des indications bibliographiques) - 144.

2. *De finibus*, I, xx, 65 sqq.

3. *De finibus*, III, xix, 62 sqq. ; xxi, 70.

4. *De finibus*, I, xx, 69 déb.

5. *De finibus*, III, xxi, 70.

6. *De finibus*, I, xx, 70.

7. Lucrèce, V, 1019, 1025.

8. v. Arnim, *S.V.F.*, III, 630 (Stobée) : 'Εν μόνοις τε τοῖς σοφοῖς ἀπολείπουν φιλίαν...

9. *De fin.*, I, XX, 69.

dans le Recueil et les deux livres du traité *Des Fins*. Le sage stoïcien, à partir de l'amour des parents (III, XIX, 62), s'ouvre à l'Univers et rejoint la *ciuitas hominum et deorum* (64); l'Épicurien requiert la protection des lois civiles, généralement justes parce que profitables (max. XXXVII-XXXVIII), et se tient à l'intérieur d'un ordre politique étroitement circonscrit et localisé (XXXVI); après quoi il se met en paix et en sécurité à l'égard de son entourage immédiat (XXXIX), et finit par se retirer, sous le couvert de l'amitié, dans l'enceinte du Jardin (XL).

Torquatus, on l'a dit, ne fait pas mention du droit qui, en tant que droit naturel, tient une si grande place dans l'exposé de Caton et, comme droit positif, dans le recueil des *Maximes*. On pourrait essayer d'expliquer, sinon son absence dans le premier texte, du moins sa présence dans le dernier.

2. On sait que le cosmopolitisme stoïcien a trouvé sa première expression dans la *République* de Zénon, encore fortement sous l'influence du cynisme. Ce livre, selon Plutarque, « tend à ce seul point principal : que nous ne vivions pas divisés par cités et peuples, séparés par des lois et coutumes particulières, mais que nous tenions tous les hommes pour nos concitoyens et nationaux, et qu'il n'y ait qu'un seul mode de vie, comme il n'y a qu'un Monde, et qu'il n'y ait que comme un seul troupeau, conduit par la loi commune »¹. Quoi qu'il en soit de la portée générale² de ce

1. S.V.F., I, 262 (Plut., de Alex. virt., I, 6, 329 A).

2. On sait que Plutarque s'est servi de Zénon pour expliquer la « vertu d'Alexandre » (« Zenon a écrit cela comme un songe ou une Idée d'une police & de lois philosophiques, qu'il avait imaginée & formée en son cerveau : mais Alexandre a mis à réelle exécution ce que l'autre avait figuré par écrit »), et que les historiens modernes se sont servis de Plutarque pour expliquer « l'étonnante convergence du stoïcisme et de la politique hellénistique » (J. Sirinelli, in J. Touchard, *Histoire des idées politiques*, t. I, P.U.F., 1959, p. 51 sq.).

Si nous pouvions consulter le principal intéressé, peut-être ne confirmerait-il pas ce double symbolisme. Zénon débarque à Athènes en 314/3, à l'âge de vingt-deux ans (F. Jacoby, *Apollodors Chronik*, Berlin, 1902, p. 367), et fonde le Portique en 301/0. Si l'on admet, comme semble y inviter la notice chez D.L., VII, 4, que Zénon a écrit sa *République* alors qu'il était encore élève de Cratès, la rédaction se situerait quelque part dans la période pendant laquelle Antigonos essaie de reprendre l'Empire, tentative qui s'achève par la défaite d'Ipsos (301). Il n'est pas vraisemblable que le traité de Zénon, suffisamment motivé par son inspiration cynique, se soit soucié

texte, nous savons que, sur plusieurs points, Épicure a attaqué cet écrit.

Alors que Zénon avait placé sa *République* sous le patronage d'Éros, le célébrant comme « le dieu de l'amitié et de la liberté, et encore artisan de l'unanimité », et avait écrit qu'« Éros est le dieu qui contribue au salut de la Cité »¹, Épicure avait répliqué qu'Éros n'était même pas un « messager des dieux », et avait contredit le précepte stoïcien, formulé d'abord dans la *République*² : *Καὶ ἐρασθήσεται δὲ τὸν σοφόν...*³. — Zénon avait

de célébrer un passé qui paraissait aboli depuis la mort d'Antipatros (321), c'est-à-dire qui n'avait survécu que de deux ans à son fondateur, ni qu'il se soit mêlé de prédire un avenir que les luttes tumultueuses du présent ne présageaient guère — encore que l'historien moderne puisse le prévoir aisément. Plutarque, lui, était bien aussi instruit de la suite d'une histoire dont Zénon eût été en peine de déchiffrer le sens, mais il savait que ce sens, c'est-à-dire le rétablissement de l'Empire, a été l'œuvre des Romains, et d'aucun des acteurs de l'époque hellénistique. Aussi bien son texte n'a-t-il en vue, ni une philosophie de l'histoire, ni la couverture idéologique que le stoïcisme de Zénon aurait fournie aux démêlés des Diadoques. Son unique propos est de montrer qu'Alexandre a été un philosophe, et le plus efficace des philosophes, puisqu'il avait inscrit dans les faits ce que les autres, Zénon sans doute, mais aussi Socrate, Platon et Aristote, s'étaient contentés d'enseigner en paroles ou par leurs écrits. Zénon n'apparaît donc ici qu'à titre d'exemple, et si Plutarque ne tient aucun compte de la chronologie, c'est parce qu'il s'agit uniquement d'exalter la vertu (philosophique) d'Alexandre, et non de découvrir l'influence, en l'espèce anachronique, de Zénon sur Alexandre, ni le rapport idéologique, où est sacrifié le sens cosmique du système, du stoïcisme sur l'époque hellénistique. On notera, par parenthèse, que le prologue de Polybe allègue, sur le plan « idéologique », la seule Fortune.

Sur l'attitude stoïcienne en matière de politique, on lira les analyses d'E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, nouv. éd., P.U.F., 1951, p. 259-270, dont on peut extraire cette phrase : « Lorsqu'ils parlent de la cité cosmique, ils ne veulent entendre rien de pareil à un empire d'Alexandre étendu jusqu'aux bornes du monde » (p. 263, et la note 2, qui indique dans quel « sens symbolique » on peut établir un rapport entre « la fondation des grands États qui ont suivi l'empire d'Alexandre et le cosmopolitisme stoïcien »). — L'« apolitisme » d'Épicure, dont on aura l'occasion de parler plus loin (106) s'apparente par sa conclusion à l'attitude stoïcienne, si différent qu'il soit en ses prémisses et par son inspiration fondamentale. Il est remarquable, en tout cas, que, ni chez les Épicuriens, ni dans l'ancien Stoïcisme, on ne trouve, formulée comme telle, une philosophie de l'histoire.

1. S.V.F., I, 263 (Athénée, XIII, 561 c).

2. (S.V.F., I, 248 = Diog. Laërce, VII, 129).

3. *Ἐρασθήσεται τὸν σοφόν οὐ δοκεῖ αὐτοῖς... οὐδὲ θεόπεμπτον εἶναι τὸν ἔρωτα* (Epicurea, 574 = Diog. Laërce, X, 118).

critiqué les institutions et coutumes des États existants : la construction des temples et la consécration des statues et images¹, l'usage de la monnaie², même à des fins pour lesquelles Platon l'avait autorisé³, la présence, dans la Cité, de tribunaux et de gymnases ; le sage, cependant, devait se marier et avoir des enfants⁴, et devait prendre part, sauf empêchement, aux affaires publiques⁵. — Le sage épicurien, lui, consacra des images votives⁶, s'occupera d'affaires d'argent⁷, il estera en justice⁸ ; en revanche, il ne s'engagera, ni dans le mariage, ni dans les affaires publiques⁹.

L'inspiration cynique de la *République*, avec ses paradoxes volontairement scandaleux¹⁰, a dû d'autant plus heurter Épicure que sa règle du « vivre caché » s'accommodait d'une certaine respectabilité : le sage épicurien cherche à éviter la haine, l'envie, le mépris¹¹ ; il tient à sa « réputation » (εὐδοξία)¹², que les Stoïciens, au contraire, comptent au nombre des choses « indifférentes »¹³.

Derrière ces divergences doctrinales, il y a une opposition fondamentale qui tient, de la part d'Épicure, à une attitude générale, d'abord, mais aussi à l'importance vitale que revêt pour lui l'enjeu du débat. Comme ailleurs, Épicure représente ici, pour reprendre la formule de J. Burckhardt, « la grande réaction contre une foule d'outrances » ; l'utopisme de Zénon a dû lui paraître enveloppé dans cet « énorme luxe de rhétorique »

1. S.V.F., I, 264-267.

2. S.V.F., I, 268 (Diog. Laërce, VII, 33) : Νόμισμα δ' οὐτ' ἀλλαγῆς ἐνεκεν οὐδὲν δεῖν κατασκευάζειν οὐτ' ἀποδημίας ἐνεκεν.

3. Lois, V, 742 a2-b4.

4. S.V.F., I, 270 (D.L., VII, 121).

5. S.V.F., I, 271 (Sén., de Otio, III, 2).

6. Epic., 575 (D.L., X, 121).

7. Epic., 567 (D.L., X, 121).

8. Epic., 576 (D.L., X, 119).

9. D.L., X, 119 (texte corrigé : cf. Zeller, *Ph.d. Gr.*, III, 1^a, 474, 6) ; Epic., 525-526.

10. Chez Plutarque encore, le médecin Zopyros, grand lecteur et sympathisant d'Épicure, prenant la défense du philosophe au sujet d'un propos, sottement tenu pour scabreux, s'élève en termes indignés contre l'indécence de la *République* de Zénon (*Propos de table*, III, vi, 653 C-E ; cf. S.V.F., I, 252 ; on consultera sur ce texte la récente édition de F. Fuhrmann, p. 129 et 200, et le livre de D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, 1970, p. 224).

11. Epic., 536 (D.L., X, 117), 538 (Cic., de fin., II, xxvi, 84).

12. Epic., 573 (D.L., X, 120).

13. S.V.F., III, 117 (D.L., VII, 102).

dont parle encore Burckhardt, et qu'Épicure « pouvait dédaigner parce que, à la différence du Portique où le postulat s'annonce toujours en fanfares, lui n'avait pas de pathos »¹. On peut rappeler également qu'Épicure avait un certain sens, très classique, de la mesure, qui lui faisait répudier exagérations et plaisanteries « en des matières qui n'en comportent pas »².

La « matière », en l'espèce, est le droit. Or le cosmopolitisme stoïcien impliquait, depuis son fondateur, une critique acerbe des législations et constitutions existantes : le droit naturel, de tout temps, a eu beau jeu de censurer et de démolir les systèmes du droit positif. La raison, dans ces diatribes, fait preuve d'une certaine irresponsabilité qui a pu frapper les membres même de l'École, et c'est bien comme une réaction et comme une réhabilitation de la Cité concrète qu'il faut comprendre cette thèse de l'honnête Cléanthe : « Cléanthe a proposé sous forme de question un argument satisfaisant pour prouver l'importance de la Cité : Si la Cité est une œuvre d'art faite pour ses habitants, dans laquelle on peut trouver refuge, subir et obtenir justice, alors la Cité n'est-elle pas une belle chose ? Or la Cité est une telle habitation ; la Cité est donc une belle chose »³. A bien plus forte raison, les Épicuriens devaient-ils être sensibles à cette critique généralisée, alors que, plus que toutes les autres Écoles antiques, ils avaient compris le droit positif ou, plus exactement, la nécessaire positivité de tout droit : « Ceux qui ont disposé les lois et coutumes, et établi les rois et les magistrats dans les Cités, ont placé notre vie dans une grande sécurité et paix, et ont écarté les troubles ; mais si quelqu'un supprimait tout cela, nous mènerions une vie de bêtes, et n'importe qui, avec un peu de chance, mangerait, autant dire, n'importe qui »⁴.

1. J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, t. II, A. Kröner éd., Leipzig, s.d. p. 427.

2. *Lettre à Ménécée*, D.L., X, 127 : ἐν τοῖς οὐκ ἐπιδεχομένοις (il ne semble pas que l'interprétation de cette expression que donne R. D. Hicks dans sa traduction souvent si lumineuse du X^e Livre, soit à retenir).

3. S.V.F., I, 587 (Stobée, *Ecl.*, II, 7, 111).

4. Colotès, in Plutarque, *Adv. Colot.*, 30, 1124 d. — Il n'est pas sans intérêt de noter que cette maxime sera reprise par les théoriciens du Droit Naturel : Barbeyrac, commentant Pufendorf : « S'il n'y avait point de Justice, on se mangerait les uns les autres », croit y reconnaître « un proverbe des Docteurs Juifs » (*Le Droit de la nature et des gens*, II, II, § 2, note 18) ;

Il paraît ainsi que la place faite, à la fin du recueil, au problème du droit n'a rien qui doive surprendre ni rien, non plus, qui puisse faire douter de l'esprit philosophique du rédacteur (ou arrangeur). La polémique contre la *République* de Zénon concourt ici avec un des thèmes principaux du recueil : le *θαρρεῖν ἐξ ἀνθρώπων*¹ ou, pour parler avec Usener, le *De securitate ex hominibus paranda*². Ce thème est spécifiquement épicurien, et retrouve naturellement sa place à la fin de ces maximes où il s'agit de donner des règles pour la conduite du sage avec les autres hommes. C'est, au contraire, l'absence de ce thème qui aurait dû, à cet endroit, étonner.

Reste que ce thème ne figure pas, on l'a dit, dans l'exposé de Torquatus, et c'est cela plutôt qui demanderait une explication. Mais nous sommes renvoyés, à cet égard, à des conjectures dont le faisceau, il faut bien l'avouer, ne vaut pas un argument unique et décisif. On pourrait dire que dans le manuel dont s'est servi Cicéron, la polémique s'était apaisée, d'autant plus que les Stoïciens eux-mêmes avaient pris leurs distances à l'égard de l'écrit, jugé compromettant, de Zénon. On peut penser encore qu'il y a eu, depuis le recueil des maximes, comme un appauvrissement ou, si l'on préfère, une intériorisation de la partie morale du système, concentrée uniquement sur la vie et le portrait du sage. Du problème du droit, renvoyé dans la physique, il ne subsisterait alors que la règle de justice individuelle, d'ailleurs comprise dans notre texte (max. XXXV et XXXVI) et longuement exposée par Torquatus au chapitre XVI. Enfin les discussions juridiques avaient connu, principalement sous

Grotius déjà avait cité la maxime (« S'il n'y avait point de Magistrats, on se mangerait les uns les autres »), attribuée, précise-t-il, au rabbin Hananias ; il indique toutefois que cette pensée « se trouve aussi dans S. Chrysostome », dont il reproduit en note des citations prises dans la VI^e Homélie sur les statues, et dans les homélies sur l'Épître aux Romains et sur l'Épître aux Éphésiens (*Le Droit de la guerre et de la paix*, I, iv, § 4, n° 2, notes 4 et 5). En face de cette « recherche des sources », et compte tenu de l'immense culture classique de Grotius, mais aussi de Barbeyrac, on en est à se demander si le texte épicurien n'est pas, pour des raisons évidentes, volontairement passé sous silence. Silence remarquable, qui inclut comme un hommage rendu par le droit naturel à ceux qui, les premiers, ont reconnu la nécessité d'un ordre juridique positif.

1. Épicure, *Max. Cap.*, VI (D.L., X, 140).

2. *Epicurea*, p. 323 (cf. *Max. C.*, VII).

l'impulsion de Chrysippe et de Carnéade, des développements nouveaux, de manière à constituer, comme cela ressort de la *République* et des *Lois* de Cicéron, une discipline nouvelle. Il ne semble pas que les Épicuriens, au-delà de ce que nous connaissons des traités de Philodème et d'Hermarque, aient pris une part active dans ces controverses : « Non sunt in disputando uafri, dit Cicéron, non ueteratores, non malitiosi » (« ils ne recourent pas, dans les discussions à des procédés de chicane ou d'astuce »)¹. On comprendrait ainsi qu'en face de l'éloge prononcé par Caton du droit naturel, Torquatus se borne à exalter l'amitié, plutôt que d'entrer dans des controverses pour lesquelles la fin des *Maximes* ne fournissait plus un arsenal suffisamment garni.

Tels étant le lieu et la finalité des maximes, en voici l'énoncé.

3. » XXXI. Le droit est selon sa nature le *symbole* de l'intérêt qu'il y a à ne pas se nuire mutuellement.

» XXXII. Ceux des animaux qui n'ont pas pu conclure les pactes en vue de ne pas se nuire mutuellement, à leur égard il n'y a rien qui soit, ni juste ni injuste. Il en va de même à l'égard des peuples qui n'ont pas pu ou qui n'ont pas voulu conclure les pactes en vue de ne pas se nuire mutuellement.

» XXXIII. La justice n'est pas quelque chose en soi, mais seulement, dans les groupements mutuels, quelles qu'en soient l'étendue du territoire et, à chaque fois, les conditions temporelles, une espèce de contrat en vue de ne pas se nuire mutuellement.

» XXXIV. L'injustice n'est pas en soi un mal, mais seulement parce qu'elle entraîne une incertitude qui fait craindre de ne pas échapper à ceux qui ont la charge de punir de tels actes.

» XXXV. Il est impossible pour celui qui transgresse en quelque point le pacte conclu en vue de ne pas se nuire mutuellement, d'avoir bon espoir d'échapper à la découverte, même s'il y réussit des milliers de fois, en telle

1. Cicéron, *De re publica*, III, xvi déb. (la confrontation de ce chapitre avec *De finibus*, I, xvi, 53, montre clairement que c'est bien des Épicuriens qu'il s'agit ici).

circonstance donnée : jusqu'à son dernier instant, il ne peut savoir s'il échappera encore.

» XXXVI. Selon sa notion commune, le droit est le même pour tous, puisqu'il est une espèce d'intérêt dans la communauté mutuelle ; mais selon la particularité du pays et d'autres causes quelles qu'elles soient, il ne s'ensuit pas que le droit soit le même pour tous.

» XXXVII. Parmi les règles établies comme justes, celle qui reçoit confirmation de son utilité dans les besoins de la communauté mutuelle, possède le caractère du juste, qu'elle soit ou non la même pour tous. Mais si quelqu'un pose une loi, dont les conséquences ne sont pas conformes à l'intérêt de la communauté mutuelle, cette disposition ne possède plus la nature du juste. Et si l'intérêt selon le droit vient à changer, mais que, pendant un certain temps, il s'adapte à la prénotion, il n'en était pas moins juste pendant ce temps, au jugement de ceux qui ne se laissent pas troubler par des paroles vaines, mais regardent simplement les faits.

» XXXVIII. Là où, sans l'intervention de circonstances nouvelles, il est devenu manifeste que les règles établies comme justes ne s'adaptent pas, d'après les conséquences, à la prénotion, ces règles ne sont pas justes. Et là où, des circonstances nouvelles s'étant produites, les règles établies comme justes cessent d'être utiles, elles étaient cependant justes pendant tout le temps où elles étaient utiles à la communauté des concitoyens dans leurs rapports mutuels ; c'est ensuite seulement qu'elles ont cessé d'être justes, quand elles ont cessé d'être utiles.

» XXXIX. Celui qui sait le mieux faire face à ce que les choses extérieures peuvent avoir d'inquiétant, celui-là se rend familières toutes celles qui s'y prêtent, et de celles qui ne s'y prêtent pas, il obtient au moins qu'elles ne lui soient pas hostiles ; avec celles, enfin, où même cela ne lui est pas possible, il évite tout contact et s'en écarte, dans la mesure où il lui est avantageux de le faire.

» XL. Ceux qui sont le plus capables de se procurer le sentiment de sécurité à l'égard de leurs voisins, mènent la vie communautaire la plus plaisante et fondée sur la confiance la plus ferme ; jouissant de la familiarité la plus

parfaite, ils ne se lamentent pas si l'un d'eux vient à disparaître avant l'heure, comme sur une chose digne de pitié.

4. En laissant de côté, pour l'instant, toute question touchant le détail de la traduction et de l'interprétation, on doit s'interroger d'abord sur l'ordre des maximes. « Puisque les maximes ont été arrachées à leur contexte, écrit R. Philippon, on ne doit les utiliser qu'avec précaution, une précaution qu'on n'a pas prise dans l'antiquité et dans les temps modernes, ce qui se comprend, puisqu'on ignorait l'origine du recueil »¹. Raison de plus pour se demander si l'arrangement de ces fragments ne leur restitue pas un contexte nouveau : l'« utilisation » qu'on peut en faire devrait s'accompagner alors, non pas d'une « précaution » vide de contenu (puisque, de toute façon, nous ignorons le contexte originaire), mais de la règle ordinaire qui enjoint de comprendre chaque maxime dans le (nouveau) contexte, où elle se trouve effectivement et actuellement. D'autant plus que rien n'indique que le contexte actuel trahisse l'esprit du contexte primitif. A moins, en effet, de considérer, par manière de préjugé, l'ordre des maximes comme entièrement « rhapsodique » et infidèle à l'enseignement du maître, on doit, au moins à titre d'hypothèse, prêter au rédacteur une connaissance suffisante du système, et l'intention de le suivre au plus près. Sans quoi, d'ailleurs, et faute d'un « lien spirituel » entre elles, il eût été difficile d'« apprendre par cœur » ces maximes².

Or, l'intention de leur assurer un ordre se manifeste dans la succession même des maximes, comme on le voit dans les expressions qui leur servent comme de chevilles, et qui sont visiblement destinées à en assurer la liaison. On est ainsi invité à une lecture linéaire du texte.

Le droit selon la nature se rapporte à l'intérêt qu'il y a à ne pas se nuire mutuellement (XXXI). Ne pas se nuire mutuellement <devant faire l'objet d'un pacte> ne peut avoir lieu à l'égard de certains animaux et de certains peuples qui ne peuvent ou ne veulent conclure de pacte (XXXII). <Si tel est le droit selon la nature,> la justice n'a aucune subsistance en soi : elle réside

1. R. Philippon, *loc. cit.*, p. 290.

2. Cf. Cicéron, *De Finibus*, II, VII, 20 i.f.

seulement dans des rassemblements humains où un *pacte en vue de ne pas se nuire mutuellement* a été conclu (XXXIII). <D'une manière correspondante,> l'injustice n'est pas, *en soi*, un mal, mais seulement par la crainte qu'elle engendre d'être *découvert* (XXXIV). <Cette crainte est fondée, car> l'injuste ne peut jamais être sûr de n'être pas *découvert* (XXXV).

<Revenons à notre point de départ, c'est-à-dire à notre définition du droit selon la nature : il est très vrai que> selon son sens général, le droit est *le même pour tous*, puisque <comme on vient de le dire> il est *l'intérêt* dans la communauté *mutuelle* ; mais <cela n'empêche nullement, et l'on ne saurait en tirer argument contre notre définition, que> selon les circonstances locales et autres, le droit pris particulièrement, n'est pas *le même pour tous* (XXXVI). <Cette nécessaire particularisation étant donnée,> est juste, parmi les dispositions légales, celle dont les conséquences attestent sa conformité à *l'intérêt mutuel*, qu'elle soit, ou non, *la même pour tous*. <A la particularisation locale, il faut ajouter une particularisation temporelle :> une disposition légale est (ou : a été) juste, si, par ses conséquences *utiles*, elle s'accorde (ou : s'est accordée) avec notre *prénotion* du juste-utile (XXXVII-XXXVIII).

De ce résumé, succinct et lacunaire, plusieurs enseignements se dégagent : on n'en indiquera, pour l'instant, que deux, d'un caractère essentiellement formel :

1. L'ensemble du texte est clairement organisé comme un tout, ayant son mouvement propre où s'insère, sans artifice, chacune des maximes. Considéré dans son ensemble, ce mouvement passe continûment du concept général du droit à ses manifestations les plus concrètes, c'est-à-dire du droit selon la nature au droit positif et, dans les deux sens du mot, *conventionnel*.

2. La notion d'intérêt (*συμφέρον*) apparaît en bonne place dans la première maxime (XXXI) et achève la dernière (XXXVIII). Elle exprime, d'une part, le thème central du passage, et la réalité qui y correspond, lors même que, selon les lieux et les temps, elle subirait des variations. Mais, d'autre part, joignant stylistiquement la fin au début, non seulement elle atteste la cohérence du morceau, mais elle peut en suggérer une autre lecture qui serait, non plus linéaire, mais circulaire.

Le centre du texte, en effet, est formé par deux propositions qui, elles aussi, s'enchaînent, mais qui formulent une opposition : L'injustice n'est pas, *en soi*, un mal, mais seulement par ses conséquences. Toujours est-il que ces conséquences sont inéluctables, si bien que l'injustice, quoi qu'il en soit de son statut métaphysique, est bel et bien un mal. A partir de là, on entrevoit une autre lecture possible, qui opposerait les quatre premières propositions aux quatre dernières, et qui découvrirait dans leur ordonnance la structure du chiasme.

1. Le droit selon la nature ne concerne que l'utile (XXXI) ; mais, réduit à cette expression, il présente une parfaite réalité, même si celle-ci est sujette à des variations (XXXVIII).
 2. Le droit selon la nature suppose toujours un contrat (XXXII) ; mais ce contrat, ainsi que la législation qui en dérive sont justiciables d'une appréciation objective et susceptibles d'être soumis à notre prénotion ; et si l'idée qu'une communauté se fait du droit vient à changer, ce changement <détermine un nouveau droit et> ne réfute en rien, comme par rétroaction, ce qui a été juste, jusqu'alors (XXXVII).
 3. La justice n'est pas quelque chose en soi (XXXIII) ; mais le droit est cependant universellement valable (puisque, formellement, il s'identifie à l'utile) et localement en vigueur : les nécessaires diversités d'un endroit à un autre ne contredisent pas cette validité universelle, pas plus que celle-ci ne contredit les dispositions particulières et locales (XXXVI).
 4. L'injustice n'est pas, de soi, un mal (XXXIV), mais elle en est un, et cela inéluctablement, par ses conséquences (XXXV).
- Cette seconde lecture, aussi formelle que la première, l'emporte sur celle-ci, en ce qu'elle introduit directement au contenu et au sens de ces thèses.

Parmi les quatre premières maximes, trois (et peut-être aussi la première) ont une portée surtout négative, au sens où Kant dira que les propositions négatives ont « pour objet propre d'écarter seulement l'erreur »¹. Mais cette constatation, avant

1. Kant, *C.R.P.*, A 709 (trad. Barni-Archambault, éd. B. Rousset, p. 545 ; trad. Tremsaygues-Pacaud, p. 491) ; cf. Bergson, *Ev. Cr.*, IV, 287 (éd. du Cent., p. 738).

d'être examinée dans son sens doctrinal, appelle encore des précisions d'ordre formel :

1^o L'analyse précédente a opposé, dans un ordre chiasique, les quatre premières maximes aux quatre dernières. Une structure dualiste analogue se retrouve à l'intérieur même des premières maximes. Elle s'exprime grammaticalement dans les maximes XXXIII et XXXIV : οὐκ ... καθ'ἑαυτό (καθ' ἑαυτήν), ἀλλ'. Elle peut être sous-entendue dans la première (XXXI) : le droit selon la nature se rapporte à l'intérêt <et à rien d'autre>. — Ici, à chaque fois, est écartée l'erreur, et remplacée par une vérité.

2^o Dans les maximes suivantes, la structure dualiste a une autre signification : elle s'exprime grammaticalement par μὲν ... δέ, et la négation n'a pas, ici, pour fonction d'écarter une erreur, mais de faire voir une vérité. Il est vrai que, pris généralement, le juste est le même pour tous, mais il ne l'est pas, pris particulièrement (XXXVI). — Ce qui est réputé juste est bien tel, si ses conséquences en font voir l'utilité, mais, dans le cas contraire, cela n'est pas juste (XXXVII). — Une disposition qui, sans l'intervention de circonstances nouvelles, contredit notre prénotion, n'est <sans doute> pas juste ; mais si ce sont des circonstances nouvelles qui la rendent nuisible, alors rien n'empêche qu'auparavant elle n'ait été juste (XXXVIII).

3^o La négation n'a donc son caractère « pédagogique » que dans les premières maximes ; dans les autres, elle a une fonction simplement restrictive ou concessive (XXXVII et XXXVIII) ou même affirmative (XXXVI).

D'où il résulte, pour l'interprétation, que les quatre premières maximes ont une visée surtout destructrice, « démystifiante », comme certains disent maintenant et qu'elles s'accordent entièrement, à cet égard, avec la préoccupation constante d'Épicure de dénoncer les « suppositions erronées » (ὑπολήψεις ψευδεῖς) et les « paroles creuses » (φωναὶ κεναί). Les dernières propositions, en revanche, là même où elles affectent la forme négative, et pratiquent la polémique, ont une visée positive : toutes s'appliquent à montrer que l'utile, ce minimum à quoi on vient de réduire les doctrines transcendantes de la justice, est bien quelque chose de réel et qu'il est parfaitement fondé.

CHAPITRE PREMIER

LA NATURE DU DROIT

I. — LA PRÉNOTION DU DROIT

5. La première maxime et, en un sens, la plus « capitale » puisqu'elle contient une définition, présente, derrière sa simplicité apparente, au moins deux difficultés de traduction : le « juste de la nature » et le *symbolon*.

Les « parallèles » sont ici de peu de secours. Des maximes VI et VII, on peut sans doute retenir que κατὰ φύσιν (ἀγαθόν)¹ est équivalent de τὸ τῆς φύσεως (ἀγαθόν), ou plutôt que ces expressions peuvent l'être : ainsi, en XV : ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος (et non pas, comme l'indique par mégarde, Arrighetti : φυσικὸς πλοῦτος)² est aussi bien rendu par « Nature's wealth » (Hicks) que par « la richesse selon la nature » (Arrighetti). Enfin, les deux maximes immédiatement antécédentes présentent l'adjectif φυσικόν (ce qui n'est pas le cas ici), et le sens de cette épithète est précisé par le contraste avec *non-nécessaire* (ce qui, ici, n'est pas le cas non plus).

C'est précisément l'absence de tout contraste (et d'un contraste, ici, traditionnel), qui interdit de traduire par « droit naturel ». Ce contraste « archaïque » qui avait trouvé son expression littéraire, comme le note Aristote, dans le *Gorgias*³, oppose κατὰ φύσιν et κατὰ νόμον : l'opposition sera reprise,

1. Il faut, bien entendu, dans la maxime VI, considérer avec Usener ἀρχῆς καὶ βασιλείας comme une glose.

2. Dans sa note à XXXI, loc. cit., p. 552 i.f.

3. *Réfutations sophistiques*, 12, 173 a 8-10.

dans les mêmes termes, par Chrysippe,¹ et implicitement, par l'ensemble de l'École stoïcienne². Il n'en est pas question ici. Or comment parler de droit naturel, si ce n'est en opposition (ou, du moins, en référence) au droit positif? La critique qui sera faite plus loin (XXXVII et XXXVIII) de certaines dispositions législatives, n'oppose nullement nature et convention : elle se situe à l'intérieur même du droit positif dont certaines mesures sont jugées, non pas par rapport à quelque droit naturel, mais en comparaison avec d'autres mesures qui, elles, sont déclarées justes, parce que conformes à τὸ τῆς φύσεως δίκαιον. Cette dernière expression, par conséquent, s'applique ainsi, bien que sous bénéfice d'inventaire, au droit existant. R. Philippson a donc doublement tort, d'une part, de rendre cette expression par « droit naturel » et, d'autre part, de s'en prendre à Zeller qui avait, non pas d'ailleurs comme il le dit : « traduit », mais simplement commenté le début de cette maxime par : « Le droit selon sa véritable nature »³. Si l'on veut tenir compte des objections grammaticales, assez mesquines en vérité, adressées à cette traduction⁴, on peut traduire : « Le droit selon la nature » (des choses, c'est-à-dire, en l'espèce, du droit : ce qui revient bien à valider la formule de Zeller) ; de toute manière, cette nature se manifeste bien dans le droit positif.

Il faut ajouter que la traduction par « droit » n'est pas sans reproche, parce que le terme grec désigne, d'une manière encore non-dissociée, le *droit* (en tant qu'ensemble du système juridique, comme nous dirions) et le *juste* (en tant que norme servant à apprécier, soit l'ensemble du système, soit seulement telle de ses dispositions). Pour finir : le droit selon la nature n'est préci-

1. Chrysippe in Diog. L., VII, 128 (S.V.F., III, 308).

2. Dioclès in D.L., VII, 53 (S.V.F., II, 87, p. 29, 18-19). — Il est « paradoxal » que la théorie stoïcienne, bien plus éloignée des réalités juridiques que le « droit naturel » d'Aristote, ait pu influencer les juristes romains. Voir M. Villey, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Dalloz, 1957, chap. VII (*Deux conceptions du droit naturel dans l'Antiquité*) ; il est permis de regretter que, pour des raisons d'ordre matériel, ce chapitre n'ait pas été reproduit dans la nouvelle édition des *Leçons* (1962).

3. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1^a, Leipzig, 1909, p. 471 i.f. sq.

4. R. Philippson, *loc. cit.*, p. 291 : « De cette manière, il fait de l'attribut de δίκαιον une détermination adverbiale de ἐστίν. »

sément pas, comme le veut Calliclès, celui qui se prêterait à l'opposition : φύσει-νόμῳ¹.

Que faut-il entendre par *symbolon*? Il est déjà instructif de constater que les deux possibilités de traduction : *contrat* ou *signe*, se partagent assez équitablement les savants, et qu'aucune ne s'est imposée. Cette même espèce d'*isosthénie* s'établit entre les arguments qu'on peut invoquer de part et d'autre. La traduction par *contrat* se heurte à des difficultés d'ordre linguistique (mais qui ne paraissent pas décisives)² et aussi au fait que *symbolon* au sens de contrat s'emploie surtout en droit international (mais l'on trouve des exemples où il s'agit de contrats entre individus³, et c'est peut-être un préjugé que d'attendre du maître du Jardin une trop grande rigueur terminologique, surtout en matière de droit). Cette traduction offre l'avantage incontestable de préparer le terme qui, seul, sera employé dans la suite : συνθήκη. Et comme, de toutes manières, l'idée de contrat joue un grand rôle dans la conception épicurienne du droit, il serait satisfaisant d'en trouver la mention dès cette première maxime, qui a valeur de définition. Mais la traduction adverse peut invoquer précisément cette différence terminologique pour contester que *symbolon* soit ici un simple équivalent de συνθήκη, et faire valoir, entre autres, que le sens primitif (mais bien vivant encore à l'époque classique) de réciprocité qu'entraîne le partage de la tessère convient bien avec ἀλλήλους.

Il est inutile de détailler davantage les arguments qui s'équilibrent ; des textes comparables, tirés d'autres auteurs⁴, ne suffisent pas davantage à trancher le débat, d'autant qu'on doit admettre que de tels textes étaient, autant que de nous, connus d'Épicure même. A partir de quoi on se demanderait plutôt si Épicure, chez qui le sens de la langue et la connaissance des classiques étaient sans doute aussi développés que chez ses

1. Gorgias, 482 e 5-6.

2. R. Philippson, *loc. cit.*, p. 292.

3. Voir les références dans Liddell-Scott-Jones, 1968, s.v., II, 4.

4. En faveur de *signe* ou *symbole*, on pourrait songer à ce que Platon dit de l'invention de la monnaie (*Rép.*, II, 371 b 8-9), alors que le sens de *contrat* (mais entre nations) pourrait être appuyé par un texte connu d'Aristote où l'on trouve, outre l'idée de réciprocité et de justice réciproque, la thèse de Lycophon qui paraît voisine de la maxime épicurienne, et où συνθήκη est commenté par ἐγγυτήης (*Polit.*, III, ix, 1280 a 36-b 11).

exégètes modernes, n'aurait pas volontairement choisi un terme équivoque ou, plutôt, un terme à double entente¹. Car rien, après tout, n'empêche le *contrat* d'être le *signe* ou l'expression du droit selon la nature. Aussi longtemps, en tout cas, qu'on en reste aux significations séparées², l'option est parfaitement arbitraire, ou, si l'on aime mieux, ne peut se déterminer que par « conviction intime », sans la moindre chance de faire admettre la décision aux partisans de la signification opposée.

6. Plutôt que d'en rester à ce genre de discussions indécises et indécidables, on pourrait se souvenir, d'abord que la maxime XXXI est une définition, puis que, selon Épicure, le droit (ou le juste) est une *prénotion*.

Sur la théorie épicurienne de la prénotion, nous sommes, il est vrai, peu renseignés. La tentative de De Witt d'en faire une idée innée³ n'a guère trouvé d'approbation⁴ : toujours est-il que les textes ne semblaient pas absolument interdire de l'entreprendre. Au surplus, Furley constate avec raison que ce sont précisément nos maximes sur le droit (XXXVII et XXXVIII) qui donnent, à ce sujet, les indications les plus importantes⁵. Toutefois, le texte le plus clair et le plus systématique, bien qu'aussi le plus scolaire et, peut-être, le moins « philosophique », reste le récit de Diogène Laërce⁶. Il nous apprend, entre autres, que la prénotion est un concept général, « c'est-à-dire le souvenir de ce qui est souvent apparu à l'extérieur, par exemple : de telle sorte⁷ est

1. C. Bailey, tout en récusant l'interprétation par *symbole* ou *expression*, semble tenir compte de ce double sens, quand, se souvenant peut-être du fragment de Lycophron, il rend *symbolon* par « pledge » (*The Greek Atomists and Epicurus*, réimpr. New York, 1964, p. 512).

2. P. ex. Arrighetti, dans son édition, oppose d'une manière tranchée la traduction, à laquelle, pour sa part, il se rallie, de Philippson par *symbole*, à celle de Diano : *pactum* (p. 552 i.f.).

3. N. W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, 1954, p. 142-150.

4. Pour une des dernières mises au point de la question, voir J. M. Rist, *Epicurus, An Introduction*, Cambridge, 1972, Appendix A.

5. D. J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton, University Press, 1967, p. 203 sq.

6. D.L., X, 33.

7. Τοιοῦτόν ἐστιν ἄνθρωπος. Plutôt que de comprendre : « Such and such a thing is a man » (Hicks), ce qui implique déjà le processus d'*application*, alors qu'il s'agit simplement, comme le montre la suite du texte, de l'évoca-

l'homme ». Grâce à ce concept, issu des sensations, nous pouvons, en cas de rencontre, identifier et reconnaître un nouvel exemplaire sensible qui se présente à nous. La prénotion, cependant, n'est pas seulement une « idée générale » (*καθολικὴ νόησις*) ; elle est aussi, avant toute application concrète et suscitée en nous au simple énoncé du mot qui la désigne, une image mentale, conforme à cette idée (*κατὰ πρόληψιν... τύπος*). Ce terme de *typos* doit avoir valeur technique, puisque Diogène le répète à quelques lignes d'intervalle, et redit qu'il est conforme à la prénotion (*κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες*). Il y a là quelque chose de tout à fait comparable au schème kantien : il n'est pas sans intérêt de noter que Kant aussi, pour illustrer ce schème, évoque un animal (« le concept du chien »¹), tout comme Diogène le cheval et le bœuf ; et l'on sait l'admiration profonde de Kant pour Épicure² et la connaissance très suffisante qu'il avait de sa doctrine³.

D'après le récit de Diogène, il semblerait que la prénotion, ayant une origine sensible, ne puisse s'appliquer qu'à des choses concrètes, telles, précisément, que les exemples qu'il donne. Mais ce ne sont, justement, que des exemples, et une telle conclusion serait manifestement prématurée. Ainsi le *temps*, sans doute, n'est pas une prénotion, mais l'on pourrait raisonnablement le croire, sinon l'interdiction motivée, que formule la *Lettre à Hérodote*⁴, de le considérer comme telle n'aurait aucun sens. Ce même texte nous apprend que la recherche (physique) doit partir, chaque fois qu'elle en dispose, de la prénotion⁵. On

tion verbale de la prénotion, je prends ici ce terme dans le sens (et avec la fonction) qu'il a constamment dans les *Caractères* de Théophraste : on remarquera que, chez Théophraste aussi, il s'agit, après la définition du « concept général », d'introduire la description concrète du caractère, c'est-à-dire, précisément, du *typos*.

1. Kant, *C.R.P.*, A 141 (T.-P., p. 153 déb. ; éd. B. Rousset, p. 189).

2. Voir surtout *C.R.P.*, A. 471 (T.-P., p. 362, note) ; *Logique*, Intr., IV, éd. Weischedel, III, 454 : les Épicuriens « étaient les meilleurs philosophes de la nature de tous les penseurs de la Grèce ».

3. Voir P. Aubenque, *Kant et l'épicurisme*, in *Actes du VIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé*, « Les Belles Lettres », 1969, p. 293 sqq.

4. D.L., X, 72.

5. Ou : du sens primitif des mots. D. J. Furley note avec raison le rapport entre ces deux conseils (*loc. cit.*, p. 204), qui ne laisse pas, d'ailleurs, de poser des questions.

doit penser que cette règle de méthode est suivie dans notre texte, qui énonce la définition du droit et qui est placé en tête de toute cette séquence.

Or le seul mot qui, dans cette maxime, puisse se rapporter à l'idée de prénotion, est celui de *symbolon*, d'où l'on doit se demander si ce terme ne figure pas ici comme équivalent de *typos* ; plus exactement : comme l'adaptation du terme général de *typos* à cette prénotion précise qu'est le droit. Le *symbole*, dans ce cas, serait le *κατὰ πρόληψιν τύπος*, c'est-à-dire le schème ou l'image mentale conforme à l'idée de droit.

S'il en est ainsi, le symbole doit satisfaire aux deux conditions propres à la prénotion et à son schème : être issu de l'expérience et, en retour, permettre l'identification des cas concrets. Sur ce deuxième point, il ne peut guère y avoir de doute : les maximes XXXVII et XXXVIII font voir comment le concept s'applique concrètement. Plus malaisé est l'examen du premier, d'abord parce que, traité systématiquement, il obligerait à résoudre des problèmes connexes qu'il soulève, ensuite parce que notre texte même ne fournit guère d'indications sur ce sujet. Il faut pourtant essayer d'en dire quelques mots, à la fois pour voir quelle est l'origine du concept et quelle est, plus précisément, le sens de *symbolon*.

7. Il est couramment admis que tout concept général (or c'est ainsi que se définit, selon Diogène, la prénotion) est un « dérivé direct de la sensation »¹. Formulée ainsi, cette exégèse s'expose, inutilement, à des difficultés : les dieux aussi sont « perçus », mais seulement par l'esprit², et le développement du langage voit naître des noms qui s'appliquent à des « choses non-visibles »³. Il est de beaucoup préférable, comme semble d'ailleurs le suggérer l'auteur même⁴, de dire que tout concept général dérive de la réalité (qu'elle soit sensible ou non).

Ce correctif, pourtant, n'est pas, ici, nécessaire. Le concept de droit a bien une origine sensible, et sensible au sens fort du terme :

1. J. M. Rist, *Epicurus, op. cit.*, p. 29. Une formule voisine dans Furley, p. 209, n. 6.
2. M. Rist, bien entendu, l'admet parfaitement (p. 141).
3. *Lettre à Hérodote*, 76.
4. J. M. Rist, *loc. cit.*, p. 28, vers la fin du 1^{er} alinéa.

il dérive du dommage qui nous est causé, du dommage aussi que nous causons, tout innocemment souvent (par notre « négligence, dira Hermarque, insoucieuse de l'intérêt d'autrui »¹) à nos semblables. Mais ces expériences sensibles ne suffisent pas (comme dans le cas des exemples scolaires donnés dans l'exposé de Diogène) à déposer automatiquement dans notre mémoire la prénotion qui n'en serait que le résidu. Il est besoin, pour parvenir, à partir de telles sensations, au concept, d'un raisonnement réfléchi (*ἐπιλογισμός*)² que tous les hommes, s'il s'en faut, ne sont pas en état de construire. C'est pourquoi Hermarque en attribue l'initiative aux « anciens législateurs »³, et Horace dira que « la nature ne peut discerner l'injuste du juste, comme elle distingue les biens et les maux, les choses à fuir et les choses à rechercher »⁴. Ces vers, il faut le souligner, ne disent pas d'un mot, comme l'ont volontiers supposé les adversaires de l'École⁵, que le droit, selon Épicure, n'aurait pas de fondement naturel. Ce qu'ils disent, aussi bien, ne se rapporte pas du tout au fondement, mais, comme on dirait maintenant, à la cognoscibilité du droit. Un très bon commentaire nous est fourni par Cicéron : « Tout être animé, dès sa naissance, recherche le plaisir, et s'en réjouit comme du plus grand bien ; il déteste la douleur, comme le plus grand mal et, autant qu'il le peut, l'écarte de lui. Or, il en use ainsi, à un moment où rien n'a encore été altéré en lui, et où la nature même, en lui, exerce son jugement dans toute sa pureté et intégrité »⁶. Mais le droit n'est pas connu et reconnu aussi aisément, et il n'est pas difficile de comprendre pourquoi. C'est que le vivant est seul en face de son plaisir ou de sa douleur : la nature en lui est entièrement ouverte à l'objet, et juge sans altération ni entrave. C'est précisément pour cela qu'elle ne peut, à ce niveau, juger en matière de droit : ici, les biens et les

1. Hermarque, *ap. Porphyre, De abst.*, I, 9 (éd. A. Nauck², p. 91, 17-18).
2. Hermarque, *ibid.*, I, 8, p. 90, 18. — Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que ce terme, fréquent dans l'École, fait partie des « emprunts » (car ce n'est pas le seul) fait par le maître à son maître Nausiphane ; K. Deichgräber a fort bien établi ce point (*Die griechische Empirikerschule*, Berlin, 1930, p. 277).
3. Hermarque, *ibid.*, I, 7 déb.
4. Horace, *Sal.*, I, III, 113-114 (*Epic.*, 531).
5. P. ex. Sénèque, *Ep.*, 97, 15 (Usener, *Epic.*, 531).
6. Cicéron, *De Fin.*, I, IX, 30.

maux ou, comme le dit notre maxime, le tort causé et le tort subi introduisent un tiers et, par là, rompent et corrompent le tête-à-tête de la nature et de son objet. L'« intégrité » du jugement est alors troublée et ne peut se maintenir au niveau d'innocence de l'« être vivant, dès sa naissance... ». Or les plaisirs qui, d'abord, quels qu'ils soient, sont jugés souverain bien, vont ensuite être soumis à examen, à classification et à critique, sans cesser en un sens, de rester naturels. Le droit, lui, ne peut prétendre, à ses débuts « sensibles », à cette même infailibilité naturelle. Il est bien, à ce premier niveau, *naturel*, tout comme le plaisir, mais son jugement est altéré : il consiste alors dans l'expérience du dommage subi comme d'un mal, et du dommage causé comme d'un bien. C'est ensuite seulement, après s'être haussé au niveau du « raisonnement réfléchi », qu'il rejoint la compagnie des plaisirs et des désirs vraiment *naturels*, dont la découverte, elle aussi, avait requis un « raisonnement » (ἀναλογιστέον)¹. Or ce concept de droit, entièrement naturel, donc, bien qu'inaccessible, d'abord, au jugement de la « nature » spontanée, se formule comme le « symbolon de l'intérêt (συμφέρον) qu'il y a à ne pas se nuire mutuellement ».

II. — « NE PAS SE NUIRE MUTUELLEMENT »

Que le droit doive être utile, aucun Grec de l'époque classique ne l'avait contesté (c'est précisément le doute sur son utilité réelle, qui avait permis, par exemple, à Antiphon, de le critiquer²). Les législateurs, dit Aristote, « appellent juste ce qui est de l'intérêt général »³; lui-même se rallie à cette vue, même en matière de droit pénal⁴. C'était un lieu commun, comme on le voit dans l'intervention de Thrasymaque⁵ qui, pour qualifier le juste selon l'opinion commune, accumule les adjectifs synonymes désignant l'utile, tout comme le fait le *Cratyle*, pour analyser ce

1. Lettre à Ménécée, 127.

2. Antiphon, *Vors.*, B 44 A col. 4-6.

3. Aristote, *Eth. Nic.*, VIII, 11, 1160 a 13-14.

4. Aristote, *Polit.*, II, XII, 1274 b 23.

5. Platon, *Rép.*, I, 336 d déb.

même terme¹. Le Socrate platonicien adopte volontiers cette même thèse : reste à savoir seulement ce qu'il faut « ajouter » pour préciser cette définition². Aristote, pour sa part, avait répondu que c'était la « vertu politique », et il avait jugé insuffisante, pour régler les rapports des citoyens entre eux, la formule, valable en droit international (et très voisine de notre maxime), selon laquelle les ressortissants des deux parties contractantes devront « s'abstenir de tout acte injuste, les uns à l'égard des autres »³. Épicure, lui, considère cette formule comme satisfaisante, sans la pourvoir d'aucune « adjonction ».

Il modifie cependant légèrement la formule, en substituant, à l'idée d'injustice réciproque, celle de dommage. On doit bien admettre ici une intention, d'autant plus que c'est le terme d'injustice qu'on attendrait plutôt.

8. « Il ne faut pas poser en principe, avait écrit Platon, que tout dommage est une injustice »⁴. L. Gernet voit « dans tout ce passage un vigoureux effort de la pensée grecque pour éliminer la notion du délit objectif »⁵. Cet effort, on le sait, sera poursuivi par Aristote, qui pousse l'analyse de *damnum* et d'*injuria*, de l'acte objectif et de l'intention, jusqu'à un point où elle rejoint presque la perfection du droit romain. On sait, d'autre part, que l'opposition : commettre - subir l'injustice, bien que présente déjà dans les écrits d'Antiphon⁶ ou de Gorgias⁷, trouve son expression classique chez Platon, et cela à partir d'une méditation sur la mort de Socrate⁸.

Il semblerait donc que la formule d'Épicure, ne mentionnant que le « dommage », nous fasse revenir à un stade plus primitif du droit : « Même encore au v^e siècle, écrit L. Gernet, βλάπτειν est souvent la même chose qu'ἀδικεῖν »⁹. En réalité, et pour

1. *Cratyle*, 419 a.

2. *Rép.*, I, 339 b 5-7.

3. Aristote, *Polit.*, III, IX, 1280 b 4-5 : ὁπῶς μηδὲν ἀδικήσωσιν ἀλλήλους.

4. Platon, *Lois*, IX, 861 e 6.

5. L. Gernet, *Platon, Lois, Livre IX*, Paris, 1917, p. 102, note 66.

6. Antiphon, in *Vors. loc. cit.*, B 44, B col. I (p. 354, 13-15 : ... ἐπεὶ περ τὸ μὴ ἀδικεῖν μηδὲν μὴ ἀδικούμενον αὐτὸν δικαίον ἐστίν.

7. Gorgias, in *Vors.*, B 11 a, § 31 i.f. : Ἀξιῶ δὲ εἰ μηδὲν αὐτὸς ὑμᾶς ἀδικῶ, μηδὲ αὐτὸς ὑφ' ὑμῶν ἀδικηθῆναι (Palamede).

8. Cf. *Questions platoniciennes*, p. 174-177.

9. L. Gernet, *loc. cit.*, p. 102 ; voir aussi in Platon, *Lois*, éd. G. Budé, Introduction, p. CLXXXVII-CLXXXIX.

autant qu'il est possible de ressaisir, en face de ce texte, l'impression, probablement très complexe, du lecteur contemporain, on peut distinguer dans cette formule trois intentions, polémiques les deux premières, mais la troisième plus proprement juridique.

a) On trouve chez les Stoïciens, surtout, il est vrai, dans les textes rapportés par Stobée, le même schème de la réciprocité, appliqué à des actions (et aux passions correspondantes) verbalement distinctes, mais qui se ramènent toutes à l'idée commune d'un mal subi et d'un mal infligé : « Contrainte, empêchement, violence, despotisme, mauvais traitement, obstacle »¹. Cette profusion de formules, à laquelle Stobée ajoute encore ailleurs², inclut aussi, bien que ce soit un peu plus loin, celle du dommage causé et subi³. Cette dernière expression, Diogène Laërce la rapporte ainsi : « Ils [les sages] sont exempts de dommage : ils ne nuisent, ni aux autres, ni à eux-mêmes »⁴. Peu importe visiblement, dans cette accumulation de synonymes, la distinction juridique : Stobée nous dit encore que « le sage ne subit, ni injustice, ni dommage »⁵, et Plutarque reproche à Chrysippe d'ignorer le rapport exact entre ces deux notions⁶. — On voit que, dans tous ces textes, il n'est nullement question de droit : il s'agit seulement d'exalter la puissance et l'autonomie du sage, et de montrer qu'il est hors de toute atteinte du mal, sous quelque forme que ce soit : le sage ni n'en commet, ni n'en éprouve. Reste que, par-delà la diversité des exemples, l'idée fondamentale semble pouvoir se résumer dans un mot qui a valeur de terme technique : le sage est « exempt de dommage » (ἀβλαβής)⁷. Et comme on sait, d'autre part, que, pour Épicure, la finalité du droit peut se définir par rapport au sage⁸, on peut penser que notre formule contient une critique implicite du portrait du sage stoïcien : il est très vrai que le sage ne cause ni ne subit

1. S.V.F., III, 567 (p. 150, 10).

2. S.V.F., III, 581.

3. S.V.F., 587.

4. D.L., VII, 123 (S.V.F., III, 588).

5. S.V.F., III, 578.

6. Plutarque, *De Stoic. repugn.*, 20, 1044 a (S.V.F., III, 579).

7. S.V.F., III, 587 (Stobée), 588 (D.L., VII, 123 déb.).

8. *Epic.*, 530.

quelque dommage, mais ce n'est pas en vertu de ses facultés hyperboliques et de ses qualités sublimes (on est loin ici de la formule qui termine la *Lettre à Ménécée*¹), mais tout simplement grâce au droit positif. On reconnaît assez clairement ici, ce qu'on a appelé plus haut le sens « démystifiant » des premières maximes.

9. b) Mais derrière ces allusions probables, c'est surtout Platon qui devait paraître visé dans cette maxime (et cela d'autant plus que certaines de ces formules stoïciennes devaient elles-mêmes évoquer le *Gorgias*, sauf à attribuer à leur sage la plénitude de ce que Platon avait proposé à l'effort du philosophe ; on se souvient, à ce sujet, qu'Épictète accueillera une parole de Socrate dans son *Manuel*²). L'opposition : subir - commettre l'injustice, domine l'*Apologie*, et fournit son thème fondamental aux discussions avec Polos et avec Calliclès. Elle prend, chez Platon, un sens radical qu'elle n'avait pas chez les auteurs antérieurs ; elle est élaborée aussi, quant à son aspect technique, par les réflexions de Platon, poursuivies par Aristote, sur le rapport : actif - passif³. Elle résume enfin l'idéal, moral et politique, du philosophe dans son dernier dialogue : « La condition nécessaire et première pour bien vivre est de ne pas commettre soi-même d'injustice, ni d'en subir d'autrui »⁴. Bien que, selon le texte, tout à fait comparable⁵, du *Gorgias*, il faille, pour satisfaire aux deux termes de cette condition, une *faculté* et une *technique*⁶, il est plus facile d'éviter, disent les *Lois*, de commettre l'injustice que de la subir.⁷

1. *Lettre à Ménécée*, 135 : ... ζήσεις δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις.

2. Épictète, *Manuel*, fin : Ἐμὲ δὲ Ἄνυτος καὶ Μέλητος ἀποκτεῖναι μὲν δύνανται, βλάψαι δ' οὐ. La même citation, approximative (*Apol.*, 30 c i.f.), dans les *Entretiens*, I, xxix, 18.

3. *Eughyphron*, 10 a-11 b ; *Gorg.*, 476 a-c.

4. *Lois*, VIII, 829 a 1-2.

5. E. B. England dans son *Commentaire* (à 829 a 2), conteste la ressemblance entre ces deux textes, tout en indiquant, mais à titre concessif, un des arguments propres à renforcer cette ressemblance.

6. *Gorgias*, 509 d.

7. *Lois*, *ibid.* — On peut penser que, plutôt qu'une allusion au *Gorgias*, 522 d 2, à la lumière de laquelle l'immunité à l'égard de l'injustice subie relèverait de la simple « chance » (ainsi England, à 829 a 5), le τελέως γενόμενος ἀγαθός représente Socrate : d'où, à la fois l'extrême difficulté (παγχάλεπον) à réaliser cette condition, et la certitude absolue (non la simple « chance ») pour un tel homme d'être hors de toute atteinte à l'égard des injustes (cf. *Apol.*, 30 c 8-d 1).

On aurait tort, cependant, de chercher dans ces textes une morale de l'intériorité pure (telle, au contraire, qu'on en trouvera plus tard chez les Stoïciens). Aux yeux de Platon, la seule justice qui soit permise au philosophe, vivant dans une Cité injuste, n'a pas le rayonnement que devrait avoir cette vertu (qui tend à « se porter au secours du droit »¹) : c'est seulement, si l'on peut dire, une justice par omission². Et si, d'autre part, il est plus difficile d'éviter l'injustice subie, c'est parce que, à moins d'atteindre à la vertu socratique³, cela ne dépend pas de l'individu, mais suppose une Cité idéale. Comme le philosophe, s'il ne peut traduire la constitution idéale dans la réalité, s'efforcera de l'imiter en lui-même⁴, à l'inverse, l'exigence d'éviter l'injustice, commise et subie, tend, à partir de l'intériorité de l'âme, à rejoindre la réalité politique, au moins de *lege ferenda*. A cet égard, la substitution épicurienne du *dommage* à l'*injustice*, bien qu'elle donne à la formule un sens plus *réaliste* et, par son rejet implicite de l'idée d'intention, plus *objectif*, n'est pas si éloignée des préoccupations de Platon.

Ce qui modifie tout à fait, chez Épicure, le sens de la formule platonicienne, ce n'est pas tellement cette substitution de verbes, c'est de détourner cette formule, qui exprimait un idéal de justice, au profit du droit, et de communiquer à tous ce qui, chez Platon, était le privilège d'une élite. Ici encore, sans doute, il y a comme une « démystification » : justice et injustice sont exprimées en termes de gain et de préjudice ; leur affrontement pathétique se ramène à un simple rapport de balance, et, de la justice idéale, on s'est transporté sur le terrain solide du droit positif.

10. c) L'intention polémique, bien entendu, ne suffit pas, et de loin, pour expliquer la maxime. Celle-ci a bien une portée doctrinale et un sens juridique précis.

1. *Rép.*, VI, 496 d 1.

2. *Ibid.*, d 2 ; cf. *Questions platoniciennes*, p. 175.

3. Cf. p. 35, n. 7. On voit bien, dans *Lois*, IV, 709 d-e, que la δόναμις du *Gorgias* (509 e 1) peut bien, quoi qu'en dise E. R. Dodds (dans son édition, p. 343, à 510 a 3-5), désigner un « pouvoir matériel », en l'espèce celui du « bon tyran » : tout le projet politique de Platon consiste, précisément, à transformer la δόναμις à laquelle applaudit Calliclès (510 a i-f-b 1), en pouvoir légitime.

4. *Rép.*, IX, 592 b.

C'est en apparence seulement que l'idée de dommage, remplaçant celle d'injustice, nous ramène à un stade primitif et objectiviste du droit. L'idée d'intérêt (συμφέρον) qui domine la maxime, rejait sur celle de dommage. Cet « utilitarisme » certain implique déjà un élément subjectif et celui-ci, à son tour, n'est pas dépourvu de tout import éthique. Il est seulement vrai, comme peut nous l'apprendre Hermarque, que ce qui se substitue à la morale proprement dite (et dont l'influence est si forte dans les *Lois* : L. Gernet a pu parler du « parti-pris de moraliste »¹), c'est la pédagogie.

On sait qu'à ses origines, le droit ne prend pas en considération l'intention coupable : « Le fait tue l'homme ». A partir du ve siècle, s'élabore la distinction entre volontaire et involontaire, entre *injuria* et *damnum*. Mais il est remarquable que, chez Aristote, les quatre formes de l'acte injuste (accident, imprudence, délit, délit avec préméditation²) soient rangées sous le chef commun du dommage³. Il est bien difficile de savoir si ces distinctions, dont les origines doivent être cherchées chez Platon⁴

1. L. Gernet, *Platon, Lois*, op. cit., p. 109 (note 74).

2. Aristote, *Eth. Nic.*, V, 10, 1135 b 11-25.

3. *Ibid.*, b 11.

4. Platon, *Lois*, IX, 861 e-864 c : le *Commentaire* de L. Gernet, faisant ressortir l'originalité (p. 102, n. 66) et, en un sens, l'insuffisance (p. 108 sq., n. 74) de l'effort de Platon, montre assez qu'il ne s'agit pas ici (ni, plus tard, chez Aristote) de distinctions « courantes ».

— Combien ces concepts distingués par Aristote étaient, avant lui, fluctuants, on peut le voir dans la *Deuxième Tétralogie* d'Antiphon (L. Gernet, dans son édition, p. 70 i-f., insiste là-dessus) ; Démosthène, tout en employant le terme technique de *distinguer* (διαφέρειν), oppose simplement l'événement (τὸ συμβῆναι) et la pensée (διάνοια) (*C. Aristocrate*, 54). Ces deux textes (et d'autres, comme Protagoras, *Vors.*, 80 A 10 = Plut., *Périd.*, 36), rapprochés de Platon, *Lois*, IX, 865 a, suggèrent, ce qui paraît d'ailleurs assez naturel, qu'à l'origine des spéculations, juridiques et philosophiques, sur l'élément moral de l'infraction (et sur les espèces de cet élément), on trouve des cas d'espèce qui faisaient problème et qui, de ce fait, sont restés longtemps au centre de ces spéculations : il importait bien plus de leur trouver une solution équitable, que d'élaborer une théorie générale du dol. Or il semble bien que le cas type, ici, soit l'homicide involontaire, commis lors des jeux ou des exercices, gymniques ou militaires. On pourrait même se demander (mais je me borne ici à poser la question) si le mythe d'Hyacinthos n'a pas joué un certain rôle : « Quae mea culpa tamen ? » s'exclame Apollon, chez Ovide. — On ne trouve pas, en tout cas, une théorie générale, affranchie de ces paradigmes concrets, avant Aristote.

ont été « courante <s> à l'époque d'Aristote »¹ : le parallèle de la *Rhétorique*, justement signalé par Stewart² ne suffit pas à le suggérer. Le droit romain, archaïque, il est vrai, rapproché avec raison par Stewart du texte d'Aristote³, montre, au contraire, combien les analyses aristotéliennes l'emportent en précision sur un plébiscite romain, postérieur, d'un demi-siècle environ, à la mort du philosophe⁴. Tout ce qu'il semble permis d'affirmer, c'est qu'Aristote a dégagé ces distinctions du droit existant, et qu'il les a considérées comme explicatives de celui-ci. Et ce qu'il devait avoir en vue, plus précisément, c'est l'équivalent, en droit attique, de la loi Aquilia, c'est-à-dire l'action de « dommage », la δίκη βλάβης. Or celle-ci distinguait le dommage involontaire et le dommage volontaire, l'un donnant lieu à une réparation au simple, l'autre à une réparation au double⁵. Beauchet discute longuement, et à l'aide des textes aristotéliens, la notion de dommage volontaire⁶. Mais on peut penser que celle de dommage involontaire n'était pas plus claire : la distinction, sans doute analogue, que les textes romains font entre *dolus* et *culpa*⁷ était longue à se préciser et « ce furent les Byzantins qui dégagèrent la notion subjective de faute et en firent un élément bien distinct de l'élément objectif qui consiste dans l'accomplissement d'un acte illicite »⁸. Il suffit ici de rappeler ces difficultés d'interprétation, et l'effort d'Aristote pour les résoudre : elles fournissent le contexte dans lequel s'insère notre maxime.

1. Gauthier-Jolif, *Aristote, Éthique à Nicomaque*, II, 1², 1970, p. 401 déb.

2. *Rhétorique*, I, 13 (Stewart, *Notes on the Nichomachean Ethics*, I, 498).

3. Il s'agit de la loi Aquilia. Stewart (I, 502 sq.) donne l'exposé des *Institutes* de Gaius (III, 210-214) et le texte correspondant des *Institutes* du *Corpus* de Justinien (IV, III, 3-8).

4. On date généralement la loi Aquilia de 287. Sur les perfectionnements que les jurisconsultes classiques ont été amenés à apporter à cette loi, voir R. Monier, *Manuel élémentaire de droit romain*, 1954, t. II, §§ 44, 45.

5. L. Beauchet, *Histoire du droit privé de la République athénienne*, t. IV, Paris 1897, p. 397.

6. Beauchet, *ibid.*, p. 398-399.

7. Gaius, *Institutes*, III, 211 : « Is iniuria autem occidere intellegitur, cuius dolo aut culpa id acciderit ; nec ulla alia lege damnum quod sine iniuria datur reprehenditur ; itaque inpunitus est qui sine culpa et dolo malo casu quodam (c'est bien là l'ἀτύχημα d'Aristote) damnum committit. »

8. R. Monier, *Manuel élémentaire de Droit Romain*, II, p. 60.

C'est bien aussi du droit existant et, on vient de le dire, de la terminologie d'Aristote que tient compte la formule d'Épicure, mais c'est, semble-t-il, dans une intention très précise. Si, par rapport au droit primitif, on considère la distinction *volontaire-involontaire* comme un progrès, et qu'il faudrait traduire dans la pratique judiciaire, on augmentera sans doute la *justice* des sentences, mais on augmentera aussi, si on laisse sans sanction les délits involontaires, le *dommage*. Bien mieux, on augmentera, du même coup, l'injustice, parce qu'on fournirait un « prétexte à ceux qui choisissent d'imiter volontairement les actes de ceux qui agissent involontairement »¹. Aussi bien, selon Hermarque, cette distinction du volontaire et de l'involontaire, loin d'être une acquisition tardive de la civilisation, était-elle déjà parfaitement connue des « premiers législateurs », ce qui n'avait nullement empêché ceux-ci de sanctionner également les actes involontaires. Car ces actes, si l'on ne peut les attribuer à une intention coupable, n'en proviennent pas moins de la « négligence », ou d'autres défauts très « nuisibles » à la communauté². La loi, à cet égard, remplit une fonction pédagogique certaine et très utile, et c'est ainsi que « la partie déraisonnable de l'âme, éduquée par des moyens variés, parvient à la douceur qui lui est prescrite »³. C'est donc bien, en définitive, du dommage, et non pas seulement de l'injustice, que doit nous garantir le droit positif. Car c'est ainsi seulement qu'il pourra satisfaire au principe d'utilité.

On sait que le droit a pu être défini (il n'est peut-être pas inutile de préciser : par un juriste) comme le « minimum moral ». Pour Épicure, le droit serait plutôt ce qui contribue au maximum, à l'intérêt général, et son aspect moral se manifeste, non pas dans sa conformité partielle avec les normes éthiques, mais dans

1. Hermarque, *ap. Porphyre, De abst.*, I, 9 (Nauck, p. 91, 9-11). Cette remarque est pleine de sens : « Les rhéteurs conseillaient à l'accusé, pour atténuer la gravité du fait, de le présenter non comme un *crime* (δίκημα), mais comme une *imprudence* (ἀμαρτημα), ou un *accident* (ἀτύχημα) : c'est la figure qu'ils appellent *συγγνώμη* » (O. Navarre, *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, Paris, 1900, p. 269).

2. *Id.*, *ibid.* (p. 92, 4).

3. *Id.*, *ibid.* (p. 92, 8-10).

sa fonction d'incitation, interprétée comme une pédagogie socialement avantageuse.

11. Il reste à nous demander ce qu'il résulte de tout cela pour le sens de *symbolon*. On a déjà dit que les deux sens de ce mot pouvaient fort bien, dans l'esprit d'Épicure, se concilier plutôt que de s'exclure, comme le croient les modernes. On a dit également que le sens de ce mot devait s'entendre par rapport à la théorie de la prénotion, et qu'il désignait ici, non pas le concept même, mais le *typos* conforme au concept. Essayons de préciser encore.

Le droit, selon Épicure, se définit par l'intérêt. Cet intérêt n'est pas celui d'une seule personne (du plus fort, par exemple, comme le veut Thrasymaque), ni celui d'un groupe de personnes (des sages, par exemple, comme le voudrait, selon une exégèse très contestable, Épicure lui-même¹), ni celui d'une *Cité totale* (ὅλη ἡ πόλις), transcendante par rapport aux citoyens et insoucieuse du bonheur de chacun d'eux (comme l'enseigne Platon²). Cet intérêt, dans une doctrine atomistique, ne peut être que celui de tous et de chacun. Le concept de cet intérêt ne peut être déterminé que par celui de réciprocité (ἀλλήλους). Or l'équilibration d'intérêts divers et, souvent, divergents requiert une mesure qui, en tant que *typos*, peut être figurée par une image, comme celle, par exemple, qui représente la justice par une balance : c'est ce qu'Horace, dans sa *Satire* contre la théorie stoïcienne de l'égalité des fautes, appelle très bien : *pondera* ou *moduli*³. Cette mesure peut encore être figurée par le schème du contrat synallagmatique : ce schème peut être considéré comme l'image du concept de droit ; il est construit, comme dirait Kant, par l'imagination selon la règle contenue dans la prénotion correspondante ; enfin il permet, en face de telle règle de droit particulière, de subsumer celle-ci sous le concept, c'est-à-dire de la reconnaître comme étant du droit, comme conforme, autrement dit, à notre prénotion. Or, Horace, dans le même texte où il parle du juste et de l'injuste, et où il reproche aux Stoïciens de confondre, et injustement, toutes les fautes, grandes et petites,

1. *Epic.*, 530. Cf. plus loin, p. 97, n. 1.

2. Platon, *Rép.*, IV, 420 b.

3. Horace, *Sat.*, I, III, 78.

leur recommande, afin d'assurer un équilibre exact entre telle faute et tel châtement, de recourir à une règle : *Adsit regula*...¹. Or une règle, voilà précisément ce par quoi Kant définira le schème. Nous nous autoriserons donc du texte d'Horace, pour traduire ainsi la maxime : « Le droit est selon sa nature la règle de l'intérêt qu'il y a à ne pas se nuire mutuellement ».

1. Horace, *ibid.*, 117-118. — On peut rappeler que le titre du traité d'Épicure *Περὶ κριτηρίου ἢ Κόνων* (Diog. La. X, 27) est traduit : *De regula et iudicio*, par Cicéron, dans un texte où il est question, précisément, de la prénotion (*De natura deorum*, I, xvi, 43).

CHAPITRE II

LA PROTECTION DES ANIMAUX ET LE DROIT DES GENS

I. — LA PROTECTION DES ANIMAUX

Telle étant la nature du droit, celui-ci s'exprime nécessairement dans des traités. Cette conséquence résulte de l'idée d'utile, jointe à celle de réciprocité ; la thèse qu'elle formule était d'ailleurs traditionnelle¹. Aussi, dans la suite, cette conséquence est-elle simplement indiquée ou rappelée, et non pas proprement démontrée. Mais l'on peut, à partir de la prénotion, c'est-à-dire, à partir du contenu ou *objet* du contrat, s'interroger sur les parties contractantes, pour savoir entre qui un tel pacte peut être conclu. Cette question ne vise pas les membres de la Cité où vit le philosophe qui vient d'établir la définition du droit : puisque c'est l'expérience de la vie juridique concrète de son environnement qui la lui a inspirée. Mais il y a d'autres Cités, il y a des hommes qui, peut-être, ignorent toute organisation politique, il y a, enfin, d'autres vivants que l'homme. Hors des frontières de la Cité, il existe une variété d'êtres vivants, et l'on peut se demander si notre définition est valable pour eux aussi. Or, elle pourrait l'être de deux manières, et, par là, donner lieu à deux interrogations fort différentes : le fait juridique, tel qu'on vient de le définir selon la *nature*, est-il un fait universel ? Mais l'on pourrait se demander également si, étant engagés, par définition, dans des relations juridiques avec nos concitoyens,

1. Cf. p. ex. Platon, *Républ.*, II, 358 c et Isocrate, *C. Callimakhos*, 27.

nous n'avons pas aussi des obligations de droit à l'égard d'autres hommes, voire même à l'égard de certains animaux.

12. On peut certes soutenir que ces deux questions ne sont pas entièrement séparables, en ce sens que la seconde présuppose la première : s'il y a des relations juridiques, pour nous, à l'égard de certains vivants, c'est à la condition que ceux-ci soient capables de contracter et donc qu'il puisse y avoir du droit chez eux aussi. On pourrait même, à partir de là, hasarder que la préposition *πρός*, dont l'exégèse divise les savants, est employée volontairement par Épicure à double entente¹. On ne s'arrêtera pas, cependant, à une telle « explication ». Prises dans leur sens obvie, les deux questions sont bien différentes. Se demander s'il existe un droit chez certains animaux ou chez certaines peuplades, c'est poser une question dont la réponse relève de l'ethnologie ou, si l'on préfère, de l'histoire de la civilisation ; et l'intérêt qui s'y attache, est de satisfaire une curiosité de savant. Se demander, en revanche, si nous avons des obligations de droit à l'égard de certains animaux ou à l'égard d'autres hommes vivant hors des frontières de la Cité, c'est solliciter une réponse qui nous engage directement, puisqu'elle nous fait connaître dans toute leur étendue, nos devoirs juridiques. Ici, l'intérêt personnel de la question est manifeste, pour l'apprenti philosophe, destinataire des *Maximes*, alors que la première question serait en peine de justifier la place qui lui est faite, et son admission même, dans ce recueil succinct du vade-mecum.

Cette considération reste sur le plan de la vraisemblance, et ne saurait suffire, sans doute, à trancher le débat qui s'est instauré, ici comme au sujet de *symbolon*, autour d'un seul mot d'où dépend tout le sens de la maxime : la préposition *πρός*. Ici encore, on pourrait parler d'une espèce d'*isosthénie* qui s'établit, d'une part entre les arguments que pourrait faire valoir chacune des deux exégèses, et, d'autre part, entre les noms et le nombre des savants qui soutiennent l'une ou l'autre. (Sauf à rappeler que le sens de « à l'égard de » est de beaucoup le plus naturel, et le seul, d'ailleurs, que H. Usener ait envisagé² ; il est vrai que cet argu-

1. Cf. plus haut, p. 28, au sujet de *symbolon*.

2. Comme l'atteste la référence donnée à Sextus, *M.*, IX, 127-131 (*Epic.*, p. 397 i.f.).

ment n'est pas décisif¹). Sans dresser ici une liste exhaustive, indiquons seulement que, parmi les partisans de la traduction traditionnelle, on trouve l'autorité considérable d'Usener (et de Zeller), suivi de Philippson et de Bignone. Dans le camp adverse, se rangent Hicks (1925) puis Bailey (1926) et, plus récemment Diano et Arrighetti. En ce qui concerne les arguments (quand ceux-ci ne se réduisent pas à de simples affirmations²), on peut considérer que les deux exégèses offrent un sens acceptable. Si l'on opte pour l'interprétation ethnologique, on serait en face d'un chapitre de l'histoire de la civilisation, à laquelle nous savons qu'Épicure s'est intéressé. Si l'on garde à *πρός* son sens obvie, on aurait affaire à une double polémique contre, d'une part, l'interdiction pythagoricienne de tuer les animaux et, d'autre part, contre le cosmopolitisme stoïcien.

Pour essayer de sortir de cette aporie, il faut relever d'abord un fait auquel on n'a peut-être pas accordé assez d'attention : le génitif partitif dans l'expression : « Ceux des animaux... ». Quel que soit le sens qu'on veuille donner à *πρός*, la phrase ne porte pas, globalement et généralement, sur les bêtes, mais sur certaines seulement. De cette constatation, on peut tirer deux leçons. La première est seulement négative : elle doit conduire à écarter, pour la compréhension de notre phrase, un texte d'Hermarque, qui ne peut servir qu'à l'embrouiller. Il est dit dans ce texte que, les animaux étant privés de raison, il était impossible pour les hommes, de conclure avec eux (*πρός*) un pacte, en vue de la sécurité mutuelle³. C'est donc indivisément que les bêtes se voient refuser, avec la raison, la capacité juridique, alors que la maxime d'Épicure réserve clairement le cas de certaines d'entre elles⁴. C'est avec raison néanmoins

1. Un texte, par exemple, de la *Rhétorique* (I, 13, 1373 b 8 : ... καὶ μηδεμίαν κοινωνίαν πρὸς ἀλλήλους ἢ μηδὲ συνθήκη) montre bien que le passage est facile d'un sens à l'autre.

2. P. ex. G. Arrighetti qui, sans s'embarrasser de dialectique, croit savoir exactement ce qu'Épicure veut dire (loc. cit., p. 553 déb.).

3. Hermarque, ap. Porphyre, *De abst.*, I, 12, Nauck², p. 95, 16-28.

4. Dans la maxime d'Épicure, ζῷα, opposé à θῆνη, désigne les bêtes, parmi lesquelles δσα suivi du génitif, isole certaines espèces. Dans le texte d'Hermarque, ζῷα désigne les vivants, y compris les hommes, auxquels les bêtes sont alors opposées comme τὰ λοιπὰ τῶν ζῴων (95, 18) et par τὰ μὴ δεχόμενα τῶν ζῴων λόγον (95, 22-23). — Ces précisions seulement

qu'Usener, dans son *Subsidium interpretationis*, indique ce texte d'Hermarque, puisqu'il porte manifestement sur le même problème que la maxime. On comprend moins bien qu'Arrighetti recopie la référence donnée par Usener, pour appuyer sa propre exégèse, selon laquelle il n'y aurait pas de droit chez les bêtes : c'est là une question qu'Hermarque ne se pose même pas, et le seul point, en revanche, par où son texte puisse éclairer le nôtre, c'est l'emploi très classique de la préposition *πρός* (au sens de *avec*, à l'égard de¹), c'est-à-dire l'emploi opposé, précisément, à celui que, pour sa part, M. Arrighetti voudrait prêter à Épicure.

D'où la deuxième leçon, positive celle-ci, qui se dégage du début de la maxime. Ici comme sur d'autres points, le dogmatisme de l'École n'est pas si absolu qu'on l'avait longtemps soutenu. L'exposé d'Hermarque montre justement qu'en l'espèce la position du Maître a paru insuffisante, ou insuffisamment radicale. On sait d'ailleurs qu'en opposition avec le doctrinarisme stoïcien (de Chrysippe, surtout), les Épicuriens se sont penchés sur la psychologie animale, et qu'ils ont accordé aux bêtes, sinon la fonction suprême du raisonnement, du moins certaines conceptions de l'utile et du nuisible, ainsi qu'un début de réflexion². Il apparaît d'emblée qu'à cet égard, la pensée d'Hermarque est moins nuancée que celle d'Épicure.

Avant toute discussion sur le sens de *πρός*, c'est-à-dire sur le sens même de toute cette première partie de la maxime, il s'agit donc de savoir quels sont les animaux qu'Épicure met à part des autres.

13. On sait que, depuis Aristote (et, en fait, depuis Platon³ qui lui-même, sans doute, est déjà tributaire d'une tradition plus ancienne), les auteurs qualifient certains animaux de « politiques ». Aristote mentionne l'homme, l'abeille, la guêpe, la fourmi, la grue⁴. Ce thème sera ensuite élargi et développé par

pour prévenir une objection possible, ou plutôt impossible : personne, aussi bien, à ma connaissance, n'a compris τῶν ζώων, au début de la maxime, comme l'ensemble des êtres vivants.

1. Hermarque, *ibid.*, p. 95, 17, 18.

2. Voir, par exemple, H. Diels, *Philodemos Über die Götter*, Berlin, 1916 (réimpr. Leipzig, 1970), I, pp. 58-75.

3. *Phédon*, 82 b 5.

4. Aristote, *Hist. des Anim.*, I, 1, 488 a 7-10.

Théophraste, dans son *De pietate*, dont Bernays a reconnu des fragments dans le *De abstinentia* de Porphyre¹, et dont Gomperz juge très vraisemblable l'influence exercée sur le *De sollertia animalium* de Plutarque². Il se constitue à partir de là, toute une tradition, dont on trouve des traces chez les auteurs latins (Varron, Cicéron, Virgile, Pline³). Élien, dans son traité *Sur les animaux* (quoi qu'il en soit, ici, du problème des sources), atteste très largement, et diversement, la vitalité de cette tradition, en particulier dans le beau chapitre sur la République des Abeilles (V, xi). Cette tradition n'était pas d'un usage purement scientifique : dans son *Discours véritable* (vers 178⁴), Celse s'en était servi pour combattre l'anthropocentrisme des Chrétiens⁵ (lesquels, de leur côté, en tiraient argument pour conforter leur monothéisme⁶). Mais l'intérêt véritable (et la portée réelle) de cette thèse des animaux « politiques » est, précisément, d'ordre politique : plus que l'*Histoire des Animaux*, c'est sans doute une brève phrase de la *Politique*⁷ qui a agi sur l'histoire de la pensée occidentale, et ce n'est pas pour rien que l'ouvrage qui inaugure toute la théorie politique moderne s'en prend à cette phrase, pour la réfuter longuement⁸. Bien que Hobbes mentionne très rarement Épicure, ce rapprochement pourrait fournir une raison supplémentaire pour se demander si ce n'est pas des « animaux politiques » qu'entend parler la Maxime XXXII.

Ce qui, selon Aristote, met à part les animaux politiques des animaux simplement grégaires (ἀγελαῖα), c'est que chacun de leurs groupes organisés travaille à une « œuvre commune »⁹. Tel est, précisément, le but de la Cité¹⁰, laquelle est antérieure

1. J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*, etc., Berlin, 1866.

2. Th. Gomperz, *Griechische Denker*, t. III, Berlin et Leipzig, 1931, p. 511.

3. Th. Keim, *Kelsos, Wahres Wort*, Zurich, 1873 (réimpr. Scientia, Aalen, 1969), p. 60, n. 1.

4. A. Puech, *Histoire de la Littérature grecque chrétienne*, t. II, « Les Belles Lettres », 1928, p. 414.

5. In Origène, *Contre Celse*, IV, 81-85 (éd. M. Borret, t. II, p. 384 sqq.).

6. P. ex. Minucius Felix, *Octavius*, XVIII, 7 : « Rex unus apibus, dux unus in gregibus, in armentis rector unus ».

7. Aristote, *Politique*, I, II, 1253 a 7-9.

8. Hobbes, *De Cive* (1642), V, 5.

9. Aristote, *Histoire des animaux*, I, 1, 488 a 8.

10. Aristote, *Politique*, III, 9, 1280 b 23-1281 a 2.

aux individus et « l'œuvre accomplie par les meilleurs est la meilleure ; or là où l'un commande et où l'autre obéit, il y a une œuvre commune »¹. On sait que cette conception de la vie politique n'était approuvée en rien par Épicure, auquel Épicète, en particulier, devait reprocher à plusieurs reprises de « supprimer la communauté naturelle des hommes entre eux »², et dont il rapporte la maxime : « Un homme de bon sens ne se mêle pas de politique »³. Comment, sur le point en litige, Épicure aurait-il accepté la théorie aristotélicienne des animaux politiques, avec toutes les implications (et présupposés) en matière de politique proprement dite ? De plus, ce qu'il y a de spécifique dans le texte d'Épicure — et qui est à expliquer —, ce n'est pas l'idée de politique (ce terme n'étant même pas prononcé), mais l'idée de contrat. Or, ni chez Aristote, ni chez l'un des auteurs qui suivent la tradition inaugurée par lui, on ne voit que les relations entre les animaux politiques soient conçues ou construites comme un contrat. Tout au plus pourrait-on rappeler l'usage du mot *ἐνσπονδον* chez Élien⁴, mais il s'agit là visiblement d'un emploi métaphorique auquel aucun des lexicographes modernes n'attribue son sens propre. Il ne semble donc pas, à voir les choses ainsi, que la Maxime XXXII veuille nous instruire sur la vie des animaux, ni, par conséquent, que la traduction de la préposition *πρός* par « chez » puisse trouver un appui dans la théorie aristotélicienne, qu'on vient d'évoquer.

Si l'on adopte l'autre traduction, c'est-à-dire celle qui établit des rapports pour les hommes « à l'égard » des animaux (ou de certains animaux), le premier rapprochement qui vient à l'esprit est à faire, sans doute, comme Usener l'avait bien vu, avec la doctrine pythagoricienne, reprise par Empédocle. Parmi les deux références qu'il indique⁵, la seconde, plus succincte pourtant, est peut-être la plus intéressante, puisqu'elle prouve que la

1. *Politique*, I, 5, 1254 a 26-28.

2. *Epic.*, 523 (*Diss.*, II, 20, 6).

3. *Epic.*, 525 (*Diss.*, I, 23, 5).

4. Élien, *Sur les Animaux*, p. ex. I, III, éd. R. Hercher, p. 2, 27 ; I, LVII, p. 17, 43-44 ; V, XI, p. 77, 44 ; et l'emploi de *σπονδαί* dans VIII, XXVIII, p. 148, 24.

5. *Epic.*, p. 397 i.f. (Sextus, *Math.*, IX, 127-131 ; Cicéron, *De re publica*, III, 11, 19).

doctrine de Pythagore intervenait effectivement dans les discussions autour du droit naturel. Il reste cependant permis de s'interroger sur la pertinence de ce rapprochement. Rien ne prouve, tout d'abord, que les discussions dont Cicéron nous a conservé l'écho se soient déjà instaurées du temps d'Épicure. On ne voit pas, d'autre part, pourquoi, dans cette maxime, Épicure aurait cherché à se rapprocher du pythagorisme, et quant à Empédocle, on sait que Lucrèce, en dépit de toute son admiration pour le poète, n'hésite pas à critiquer le philosophe ; Hermarque avait écrit contre son système¹, et la métempsychose, qui est le fondement même de l'interdiction pythagoricienne (et empédocléenne) de tuer un animal, était radicalement inacceptable dans une philosophie atomistique. Tout ce rapprochement, au surplus, supposerait une polémique contre le Stoïcisme (qui avait nié toute espèce de rapport juridique entre les hommes et les bêtes²) et une acceptation partielle du pythagorisme : l'une et l'autre n'ont qu'une existence hypothétique, c'est-à-dire déduite, dans ce texte, qui ne les suggère nullement. Il faut ajouter que c'est précisément cette acceptation partielle du pythagorisme, qui impliquerait une sorte de contresens : l'interdiction de tuer les animaux, chez Pythagore et chez Empédocle, est radicale et absolue ; ce serait fausser tout le sens de leur doctrine que de faire sa part à l'interdiction, et de la restreindre à ceux des animaux avec lesquels nous aurions conclu un pacte. Or, on l'a souligné plus haut, c'est le génitif partitif qui est — et qui reste à expliquer.

14. Plutôt que de chercher dans ce texte une polémique ou une prise de position à l'égard d'autres doctrines (puisque aussi bien Épicure a en vue le droit existant, bien plus que celui des théoriciens et des philosophes), on pourrait se demander, ici encore, quelle pouvait être, en face de cette maxime, l'impression du lecteur contemporain. On peut penser que ce lecteur ne devait pas éprouver la moindre surprise. L'idée, sinon d'un contrat, du moins de rapports juridiques entre les hommes et certains animaux était parfaitement familière, à Athènes et ailleurs. Parmi les lois que le légendaire Triptolème aurait données aux

1. Diog. Laërt., X, 25 déb. (*Epic.*, p. 369, 8).

2. Cicéron, *De finibus*, III, xx, 67.

Athéniens, Hermippe, invoquant le témoignage de Xénocrate, rapporte que la troisième (les deux précédentes étant : « honorer ses parents ; révéler les dieux par des offrandes agrestes ») était : « Ne pas faire de mal aux animaux »¹ ; une loi attique interdisait d'égorger un bœuf de labour². Les dispositions pénales des *Lois* de Platon à l'encontre d'un animal coupable d'homicide³ sont empruntées, comme Hermann l'avait déjà vu, au droit attique⁴. Peu importe, pour notre propos, qu'on puisse y relever la trace d'une conception religieuse de la peine, où l'idée de souillure tient une grande place, de même que dans le rituel, comparable, des Bouphonies, comme l'a montré L. Gernet⁵ : rien ne prouve que cette conception archaïque ait survécu comme telle dans le texte de Platon (le dessaisissement du Prytanée⁶ indiquerait plutôt le contraire). Plus généralement, comme l'a bien montré Hirzel, on saisit dans ces procès intentés aux animaux l'idée que ceux-ci jouissent d'un « quasi-droit », lequel manifeste encore sa « réalité » dans le fait qu'aux « animaux reconnus par le droit », s'opposent les autres, principalement les bêtes sauvages, contre lesquelles la vengeance peut se donner libre cours, sans être limitée par aucune procédure⁷. Et Hirzel rappelle, dans ce même contexte, que, selon l'ancienne représentation grecque, tout droit repose sur un contrat⁸.

Il semble bien que ce soit dans cette tradition qu'il faille replacer la maxime d'Épicure. Ce qu'on perd ainsi du côté de la

1. Hermippe, ap. Porph., *De Abstin.*, IV, 22. — Voir, sur l'interprétation de cette « loi », E. Rohde, *Psyche*, 9^e et 10^e éd., Tübingen, 1925, t. I, p. 299, n. 2.

2. Elien, *Hist. Var.*, V, XIV.

3. Platon, *Lois*, IX, 873 e.

4. K. Fr. Hermann, *De vestigiis institutorum veterum ... per Plat. de Legibus libros indagandis*, Marbourg, 1836, p. 49. — Sur les procès intentés aux animaux, voir aussi L. Beauchet, *Histoire du droit privé dans la République athénienne*, Paris, 1897, t. IV, p. 391 sq.

5. L. Gernet, *Platon, Lois*, op. cit., pp. 163-167, et *Anthropologie de la Grèce antique*, Maspéro éd., 1968, p. 290.

6. G. Glotz, *La Cité grecque*, Paris, 1928, p. 275, et L. Gernet, *Platon, Lois*, p. 167, note 173.

7. R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1907 (réimpr. G. Olms, Hildesheim, 1966), pp. 212-220.

8. *Id.*, *ibid.*, p. 216, n. 2 (p. 205, n. 6 ; pp. 174-177).

polémique philosophique, on le gagne du côté de la sociologie ou du droit, comme on voudra, en comprenant la première partie de cette maxime comme une interprétation de la conscience juridique de l'époque. Reste à savoir si c'est là plus qu'une conjecture, et si une telle interprétation peut effectivement être attribuée à Épicure. Car il ne semble pas qu'elle se soit imposée dans l'École, puisque Hermarque, on l'a vu, refuse globalement toute espèce de contrat entre les hommes et les bêtes.

15. Or un texte dont l'inspiration épicurienne ne saurait prêter à contestation, confirme entièrement la lecture qu'on vient de proposer de la maxime XXXII : on peut même dire qu'il en fournit la clef. Il est vrai que ce texte, à notre connaissance, n'a pas encore été rapproché de la maxime, ce qui est dû à un double préjugé des commentateurs. D'une part, on croit que la philosophie épicurienne du droit n'est qu'un chapitre de l'histoire de la civilisation : on s'est donc borné, à ce sujet, à ne consulter le V^e Livre de Lucrèce qu'à partir du vers 1019. D'un autre côté, on dirait que la description des espèces animales ne suscite, chez les commentateurs, que deux questions : l'une tourne autour de l'influence d'Empédocle, l'autre est à l'affût d'un darwinisme anticipé.

Dans sa classification des espèces, Lucrèce mentionne d'abord, à la suite de Protagoras¹, celles que la nature avait pourvues de qualités salvatrices suffisantes. Il indique en troisième lieu celles auxquelles la nature a refusé tout moyen, soit de se tirer d'affaire elles-mêmes, soit de se placer sous la protection des hommes. Le groupe médian est constitué, précisément, par celles des espèces qui peuvent rendre des services aux hommes et qui, en retour, sont nourries par eux :

860 Multaque sunt, nobis ex utilitate sua quae
commendata manent, tutelae tradita nosrae.
.....
At leuisomna canum fido cum pectore corda
865 et genus omne quod est ueterino semine partum,
lanigeraeque simul pecudes et bucera saecula,
omnia sunt hominum tutelae tradita, Memmi.

1. Platon, *Protag.*, 320 e sq.

Nam cupidè fugere feras *pacemque seculae*
 sunt et larga suo sine pabula parta labore,
 870 quae *damus utilitalis eorum praemia causa*.
 At quis nil horum tribuit natura, nec ipsa
sponte sua possent ut uiuere, *nec dare nobis*
utilitatem aliquam quare paleremur eorum
praesidio nostro pasci genus esseque *tutum...*

Deux idées dans ce texte sont formulées avec insistance, et soulignées par la profusion des termes. La première est celle de l'intérêt que représente pour nous le commerce avec certains animaux (*utilitas* : 860, 870, 873) ; on y reconnaît sans peine le *συμφέρον* grec. Cet intérêt est mutuel. Les animaux « cherchent à fuir les bêtes sauvages, à obtenir la paix et une large pâture, cueillie sans fatigue » (868-9) ; ils aspirent à la sécurité (874). De leur côté, les hommes tirent parti de la fidélité des chiens (864), des services que leur rendent les bêtes de somme et de trait (865), de l'usage qu'ils peuvent faire des moutons et des bêtes à cornes (866). Cette réciprocité de services, fondée sur l'intérêt et la sécurité, donne naissance, entre les hommes et les bêtes, à une relation juridique.

Il est difficile, en effet, de n'être pas frappé par l'accumulation des termes de droit, comme on peut le vérifier en se reportant à un vocabulaire spécialisé¹. Or l'expression, à cet égard, peut-être la plus caractéristique est *sponte sua* (872). Ce n'est pas l'expliquer, que de renvoyer à II, 1092 et de constater qu'elle « est en opposition avec *praesidio nostro* de 874 »². Ce n'est pas d'une référence à un autre chant que cette expression peut recevoir son sens, mais seulement de son propre contexte, lequel constitue proprement, par la fréquence des termes juridiques, ce que J. Marouzeau a appelé, en matière de stylistique, une « cristallisation de procédés ».

Au surplus, le jurisconsulte Paul nous rapporte, en citant Servius Sulpicius qui (consul en 51, et mort en 43) était un

1. R. Monier, *Petit vocabulaire de droit romain*³, Paris, 1942 ; H. G. Heumann, *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*, 9^e éd. par Seckel, Jena, 1907.

2. Ernout et Robin, *Commentaire, ad loc.* Bailey, pour sa part, renvoie à II, 1058 et, pour l'ensemble du passage, n'a pas vu davantage l'import juridique des termes.

contemporain de Lucrèce, cette définition de la tutelle : « Tutela est, ut Servius definit, vis ac potestas in capite libero ad tuendum eum, qui propter aetatem sua¹ sponte se defendere nequit, iure civili data ac permissa »². Il est clair que c'est à la lumière de cette définition (qui contient, en outre, l'idée de sécurité : « ad tuendum » ; cf. vers 874) qu'il faut entendre ici : *sua sponte*.

Hermarque avait écarté toute idée de contrat : les bêtes étant dépourvues de raison (*logos*), on ne peut les faire « participer à la loi », ni conclure de pacte avec elles³. Mais cette objection serait sans force contre l'exposé de Lucrèce. Bien mieux, l'objection est assumée et reconnue par lui, le propre de la tutelle étant de protéger les incapables, et c'est « l'absence de capacité intellectuelle qui justifie ici la condition faite à l'enfant »⁴. Cela étant, le schème de la tutelle ne s'applique cependant pas exactement : l'intérêt des « pupilles », si l'on peut dire, et celui du tuteur sont ici mutuels, et l'accent est mis sur cette réciprocité. Le schème de la tutelle, à cet égard, ne sert qu'à introduire (et à justifier) celui du pacte bilatéral : sans trop se soucier de la cohérence juridique⁵, le poète obtient ainsi de renforcer la doctrine d'Épicure, et de la protéger contre la critique d'Hermarque. On se gardera, cependant, de majorer la portée polémique (ou apologétique) de ce texte. Si, aux yeux de Lucrèce, c'est l'institution de la tutelle, interprétée comme un pacte bilatéral, qui permet de construire le moins mal la relation entre nous et les bêtes, il est, en outre, une raison plus précise qui peut justifier cette construction. La tutelle est déférée, soit par le père testateur, soit, depuis 186, par un magistrat (le préteur urbain). Cette initiative est dévolue, en l'espèce, à la Nature (871), par où l'on voit, une fois de plus, le fondement naturel que l'épicurisme cherche à donner au droit positif (et, comme ici, au « droit coutumier », dont nous usons à l'égard des animaux domestiques).

1. En suivant la leçon adoptée par Mommsen ; le Florentinus et des Mss. « de second ordre », portent : *suam*.

2. Paul in *Dig.*, XXVI, 1, 1 pr.

3. Hermarque, *ap. Porph.*, *De abst.* I, 12, p. 95, 16-23.

4. G. May, *Eléments de Droit Romain*¹¹, Sirey éd., 1913, p. 158.

5. Il faut d'ailleurs rappeler que, primitivement, la tutelle est établie dans l'intérêt du tuteur (cf. P. Ourliac et J. de Malafosse, *Histoire du Droit privé*, t. III, P.U.F., 1968, p. 89 sq.).

16. Sous cette forme, très élaborée, où se présente l'argument, et bien qu'on puisse être moralement certain qu'il s'agit bien de la mise au point et de la justification d'une thèse épicurienne (telle, précisément, qu'on la trouve dans la maxime XXXII), on ne lui voit guère d'antécédent, ni de « source ». On peut seulement, pour restituer à cette thèse au moins un contexte d'idées, rappeler l'opinion commune d'un quasi-droit des animaux (et, en l'espèce, d'un quasi-contrat conclu avec eux). On peut alléguer aussi, parmi plusieurs textes de Plutarque, l'un, en particulier, qui fait songer, jusque dans l'expression verbale, à la maxime d'Épicure¹. — Ce n'est sans doute pas le fait du hasard si l'idée d'une justice à l'égard des animaux se retrouve chez Philon d'Alexandrie, dans un passage d'inspiration épicurienne. Il s'agit d'un de ces textes où Philon décrit le « dogmatisme athée », où E. Bréhier a reconnu, comme « note dominante », « l'épicurisme, entendu comme négation de toute action divine, la croyance que tout dans le monde se produit spontanément (ἀπαντοματιζουσα), et que ' pour les arts, les métiers, les lois, les mœurs, la politique, la justice individuelle et sociale, c'est l'intelligence humaine qui les a fondés (ἐθετο) ' »². Cette doctrine, il est vrai, avait déjà été décrite par Platon, dans un texte dont, visiblement, Philon s'inspire ici et où, en plus, comme Bréhier l'avait bien vu, l'influence de Protagoras est évidente³. Celle, d'autre part, de l'épicurisme n'en est pas moins certaine, et elle s'étend même au-delà des deux points relevés par E. Bréhier. Voici, en effet, intégralement traduit, ce passage : « De fait, beaucoup disent que tout ce qui est dans le monde se meut sans guide et spontanément ; pour les arts, les habitudes de vie, les lois, les coutumes, la justice qu'elle soit civile, privée ou commune, qu'elle s'exerce envers les hommes ou envers les animaux sans raison, c'est l'intelligence humaine seule qui a tout établi »⁴. Or, si l'on admet l'inspiration épicurienne de ce « dogmatisme

1. Plutarque, *De sollert. anim.*, 14, 969 b : Τοὺς λέγοντας ὡς ἡμῖν οὐδὲν πρὸς τὰ ζῷα δίκαιόν ἐστι...

2. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, p. 208. — La traduction, donnée au même endroit, du passage des *Leg. all.*, est approximative.

3. Platon, *Lois*, X, 889 d-e.

4. Philon, *Commentaire allégorique des Saintes Lois*, éd. E. Bréhier, Paris, 1909, p. 169 (III, ix, § 30).

athée », on voit que le « droit envers les hommes ou envers les animaux sans raison », en tant qu'établi par l'intelligence humaine seule, y est lié et donc, qu'une partie au moins de la tradition antique, loin de prêter à Épicure le refus tranché d'Hermarque, était parfaitement consciente de ce que le maître, pour sa part, avait admis des rapports juridiques entre les hommes et les bêtes.

Il faut citer enfin un texte de Porphyre qui, plus que d'autres, ressemble à celui de Lucrèce :

« Certains auteurs construisent la justice à partir du
 » principe raisonnable, et qualifient de sauvages et d'injustes
 » les bêtes qui n'ont pas de communauté avec nous : on se
 » demande pourquoi ils n'étendent pas au moins la justice à
 » celles qui ont communauté avec les hommes. Car il en est
 » d'elles comme de nous : la vie humaine disparaît, quand est
 » supprimée la communauté, et de même pour elles. Les
 » oiseaux, en tout cas, les chiens et beaucoup de quadrupèdes,
 » comme les chèvres, les chevaux, les moutons, les ânes, les
 » mulets périssent, quand ils sont exclus de la communauté
 » avec les hommes. Et la Nature qui les a formés, les a mis au
 » service des hommes, et a mis les hommes en état d'avoir
 » besoin d'eux : elle a établi un droit inné dans les bêtes à
 » notre égard, et en nous à l'égard des bêtes. S'il en est
 » quelques-unes qui s'emportent contre l'homme, il ne faut
 » pas s'en étonner. Aristote dit avec raison que, si toutes
 » avaient de la pâture en abondance, elles ne se montreraient
 » violentes, ni entre elles, ni contre les hommes. Car c'est le
 » besoin de pâture (même de la portion congrue et toute
 » simple) ainsi que celui d'un territoire, qui fournissent entre
 » elles les motifs des inimitiés et des amitiés. Si les hommes
 » étaient enfermés dans un espace aussi réduit que celui où ils
 » parquent les animaux, combien ils surpasseraient en sau-
 » gerie les bêtes qui leur paraissent sauvages ! C'est ce qu'on
 » voit aussi dans les temps de guerre et de famine, où les
 » hommes n'hésitent pas à s'entre-dévorer, et il n'est besoin,
 » ni de guerre ni de famine, pour qu'ils mangent avidement
 » les animaux domestiques, leurs compagnons »¹.

1. Porphyre, *De abst.*, III, 12.

Il n'est pas sûr que la référence à Aristote¹ suffise pour supposer dans ce texte une influence du *De pietate* : le nom de Théophraste n'est cité que plus loin (§ 25), et la fin du texte doit certainement être attribuée à Porphyre seul. Sans entrer dans une recherche des « sources », ici inutile, il suffit de noter les ressemblances avec le texte de Lucrèce. C'est, d'abord, l'idée que c'est la Nature qui a établi, entre l'homme et la bête, un « droit inné » (δικαιον ἐμφυτον), ou, si l'on préfère, « implanté » : de toute manière, ce terme, plutôt d'usage stoïcien, exprime ici une thèse, sinon épicurienne, du moins proche de celle d'Épicure, et il n'est pas besoin de soulever, à l'occasion de ce terme, le (faux) problème de l'innéisme épicurien². Et c'est, surtout, l'idée que ce droit repose sur la réciprocité des services. Le thème de l'intérêt (*utilitas*) n'est pas formulé comme tel, mais il y a bien, comme chez Lucrèce, l'idée que ce droit mutuel est seul capable d'assurer la survivance des espèces animales. La charge terminale du texte contre la « bête humaine » peut provenir de cercles pythagoriciens, et n'a d'équivalent, ni chez Lucrèce, ni, bien sûr, chez Épicure³.

Nous pouvons donc conclure que la thèse d'Épicure, combattue par Hermarque et, semble-t-il, par l'orthodoxie dominante d'après la mort du fondateur, a cependant survécu, à l'intérieur et en dehors de l'École, comme on peut le voir chez Philon et, surtout, chez Lucrèce, où cette thèse est approuvée et défendue (et cela, avec des arguments juridiques qui maintiennent cette défense dans l'esprit d'Épicure). Tenant une voie moyenne entre le doctrinarisme stoïcien et la métaphysique des Pythagoriciens, Épicure, comme il le fera en matière de droit, a considéré les pratiques et coutumes existantes, et s'est borné à leur donner une interprétation juridique : à l'aide du concept de contrat. — Pour en revenir à notre question initiale : on peut donc considérer comme certain que la préposition πρὸς, dans cette maxime, a bien le sens de « à l'égard de », et que l'objet de ce texte n'est pas de nous divertir par un récit de la vie préhistorique des hommes

1. Aristote, *Histoire des Animaux*, IX, 1, 608 b 19-609 a 3.

2. Voir la mise au point très claire dans J. M. Rist, *Epicurus, op. cit.*, Appendix A.

3. Encore qu'on puisse rappeler la phrase de Colotès, citée plus haut (p. 17, n. 4).

et des bêtes, mais de nous faire connaître, comme on pouvait s'y attendre d'après la finalité même du Recueil, nos obligations à l'égard des uns et des autres.

II. — LE DROIT DES GENS

« Ceux des animaux qui n'ont pas pu¹ conclure les pactes en vue de ne pas se nuire mutuellement, à leur égard il n'y a rien qui soit², ni juste ni injuste. Il en va de même à l'égard des peuples qui n'ont pas pu ou qui n'ont pas voulu³ conclure les pactes en vue de ne pas se nuire mutuellement ».

17. « Il en va de même <à l'égard> des peuples... ». Le sens, établi dans ce qui précède, pour πρὸς impose de comprendre ainsi le : « il en va de même... », qui met une analogie entre les deux propositions de la maxime.

Sinon, c'est-à-dire si, contrairement au mouvement de la phrase et abstraction faite des développements précédents, on comprenait : « chez les peuples », il ne resterait, pour expliquer la deuxième proposition, qu'à évoquer des souvenirs littéraires, comme la description homérique de la vie isolée des Cyclopes⁴, avec les observations de Platon⁵, ou encore les *Sauvages* de Phérécrate (421/0)⁶. Le gain philosophique (pour même ne rien dire du juridique) serait mince. Les quelques textes épicuriens

1. C'est-à-dire ceux que les dons de la nature ont mis en sécurité (Lucrèce, V, 863), ou ceux auxquels la nature n'a rien accordé : « nec ipsa | sponte sua possent ut uiuere, nec dare nobis | utilitatem aliquam... » (V, 871-873).

2. L'imparfait, ici, s'explique, comme l'a suggéré Philippson, comme « la forme temporelle de la définition, en usage depuis Aristote » (*loc. cit.*, p. 296, n. 10) ; l'usage, de fait, remonte à Antisthène qui, « le premier, a défini la définition : λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἐστὶ δηλῶν » (Diog. Laërt., VI, 3).

3. Le temps du récit (de même que dans la première phrase, concernant les animaux) ne peut nullement servir d'argument pour attribuer cette maxime à quelque histoire de la civilisation : qu'il s'agisse des animaux ou des peuples, c'est toujours une convention, conclue ou non à un certain moment, qui fournit le fondement historique à une obligation juridique présente.

4. *Odyssée*, IX, 112, 114-115 ; cf. 187-189.

5. *Lois*, III, 680 b-681 b.

6. Platon, *Protagoras*, 327 d.

sur l'évolution de l'humanité ne fourniraient pas un meilleur commentaire, et, tout d'abord, parce qu'ils laisseraient inexplicite la double distinction de la maxime entre les peuples chez lesquels (pour adopter, par hypothèse, cette traduction de *πρός*) il existe un droit, et ceux chez lesquels l'absence du droit est due, soit à l'incapacité, soit à un manque de volonté. Aucun de ces textes ne sépare, sur le point en question, les civilisés des barbares, ni ne distingue, à ce sujet, vouloir et pouvoir¹. En second lieu : en dépit des différences locales et de la place qui leur est faite, il semble que ce soit l'humanité comme telle que ces récits prennent pour objet (que ce soit la « généalogie » d'Hermarque², le Ve Livre de Lucrèce ou, sur un autre problème, le § 75 de la Lettre à Hérodote), sans enregistrer les arrêts ou *néolénies* pour les utiliser en vue d'une classification comme celle de notre maxime. — Qu'il y ait, chez Lucrèce, une théorie du contrat social et que les « *communia foedera* » (V, 1155) traduisent *συνθήκαι*³, c'est incontestable. Il est moins sûr que le récit d'Hermarque, comme le veut Philippson, « confirme la nature contractuelle » du droit⁴ : le mot *συνθήκη*, dans ce long passage, n'apparaît qu'une seule fois, tout à fait à la fin du texte, et avec une fonction négative, c'est-à-dire pour écarter l'idée d'un contrat possible entre les hommes et les bêtes⁵. Enfin, que la nature contractuelle du droit (du droit interne) soit bien épicurienne, on le voit, quel que soit le sens donné à *symbolon*, dans la maxime XXXI. Mais rien ne permet de réduire la maxime suivante à la simple répétition de cette même idée.

Le seul sens acceptable que présente alors la seconde proposition de la maxime est de se référer au droit des gens⁶.

1. Tout au plus pourrait-on citer ici Lucrèce V, 1024 : « Nec tamen omnimodis poterat concordia gigni », mais a) le poète ne dit pas si cette incapacité fut permanente ; b) et indique, au contraire que, s'il en avait été ainsi, de tels groupes, non-unis par la concorde, n'auraient pu survivre et donc ne pourraient pas, en l'état présent des choses, fournir le membre d'une division actuelle.

2. Hermarque, *ap. Proph., De abst.*, I, 7, p. 89, 17.

3. R. Philippson, *loc. cit.*, p. 315.

4. *Id.*, *ibid.*, p. 319.

5. Hermarque, *ap. Proph., De Abst.*, I, 12, p. 95, 17.

6. Philippson, *loc. cit.*, p. 298, écrit : « Il faut encore souligner que, de la thèse épicurienne du contrat, telle que l'expose la maxime 32, résulte aussi la possibilité d'un droit des peuples ». Mais cette phrase, qui reste d'ailleurs

18. A défaut d'un commentaire, pour lequel nous manquons de tout texte parallèle dans les écrits épicuriens, on ne peut, pour saisir le sens de cette brève proposition, qu'essayer de restituer son contexte historique. On pourrait ainsi trouver dans cette maxime comme un résumé des efforts par où les États-Cités, jaloux de leur souveraineté, ont été amenés lentement à sortir de leur isolement politique, à valider certaines institutions, d'origine très ancienne, comme la proxénie, à conclure des traités pour protéger le commerce et pour régler les différends judiciaires, soit entre les États (par décision arbitrale¹), soit entre les nationaux d'une Cité résidant sur le territoire de l'autre (par des conventions bilatérales : *σύμβολον*, *ξύμβολαι*)². Dans un texte déjà cité, Aristote nous rapporte précisément un tel traité, conclu entre Carthaginois et Étrusques³ ; un passage de la *Rhétorique* montre la portée de tels traités pour l'approvisionnement (l'« alimentation » : *τροφή*)⁴ et c'est également de relations commerciales qu'il est question principalement dans les traités conclus entre Rome et Carthage, conservés par Polybe⁵. On rappellerait encore les institutions fédératives, d'ordre religieux et culturel, d'abord, comme les Amphietyonies, dont celle de Délos a pu fournir le point de départ et le cadre à la première Confédération athénienne, puis cette Confédération même et celle du Péloponnèse, enfin les groupements des Cités (*κοινά*), comme la Fédération étolienne (314) et la Fédération achéenne qui se maintient jusqu'à la conquête romaine (146).

Ce qui justifie ce rappel rapide, en guise de commentaire, ce n'est pas seulement la chronologie d'Épicure, ses relations avec Lysimaque (permettant de maintenir les liens avec l'École de

un *obiter dictum*, est bien en-deçà du texte : le droit international n'est pas une possibilité qui résulte de la maxime : le droit international en tant que réalité existante, en est proprement l'objet.

1. V. Bérard, *De arbitris inter liberos Graecorum civitates*, Paris, 1894.

2. Voir maintenant P. Gauthier, *Symbola. Les Étrangers et la justice dans les cités grecques* in *Annales de l'Est*, 42, Nancy, 1972.

3. Aristote, *Politique*, III, ix, 1280 a 36-38.

4. Aristote, *Rhétorique*, I, 4, 1360 a 12-15.

5. Polybe, III, 22-25 (*συνθήκαι*). Voir le commentaire, sur le chap. 25, de L. Gernet, *Sur l'obligation contractuelle de la vente hellénique*, *Rev. internat. des droits de l'antiquité*, 1953, p. 229 sqq., recueilli dans *Droit et Société dans la Grèce ancienne*, Sirey, 1955, p. 225 sqq.

Lampsaque), mais aussi (probablement grâce à l'adhésion à l'École, de Léontion) avec Démétrios Poliorcète¹; c'est surtout la vie même du philosophe qui le conduit, avant son deuxième retour à Athènes, de Samos à Téos, à Colophon, puis à Mytilène et à Lampsaque, où il fonde une école qui compte parmi ses membres les « familles les plus influentes de la ville »²; c'est encore l'existence de centres épicuriens à Lampsaque, à Mytilène, en Égypte³, en attendant l'expansion de la doctrine — jusqu'en Pisidie, avec Diogène d'Enanda (fin du II^e s. ou début du III^e, de notre ère); les nombreuses lettres d'Épicure adressées à des correspondants dont nous ne connaissons pas toujours les lieux de résidence⁴, mais qu'il est permis de supposer fort divers et se situant en Asie Mineure autant qu'en Grèce⁵, — tout cela peut indiquer pourquoi ce citoyen d'Athènes avait le sens de la vie et des relations internationales, fait d'une compréhension à la fois plus vaste et plus concrète que ses concurrents immigrés du Portique. — Il faudrait évoquer encore l'histoire de Samos et de ses rapports avec Athènes : en particulier les événements de 441-439, où Samos, l'une des trois îles qui, au sein de la Confédération, avaient conservé leur autonomie à l'égard d'Athènes, fut sujette, et obligée d'instituer un gouvernement démocratique; puis les clérouques de 365, 362, 352 (de cette dernière faisait partie Néoclès, le père d'Épicure), envoyées au mépris des dispositions adoptées par la deuxième Confédération maritime (378); enfin la Guerre Lamiaque qui conduit, entre autres, à la perte de Samos (322), avec le rappel des bannis, ordonné, deux ans auparavant, par Alexandre, et l'expulsion des clérouques⁶.

Ce sont, plus précisément, les événements contemporains, illustrant « la généralisation des guerres à l'ensemble du monde grec, depuis la guerre du Péloponnèse », avec la recherche

1. Voir H. Steckel, *Epikuros, R.E.*, Suppl. 11, coll. 583-587.

2. *Id.*, *ibid.*, col. 584.

3. Usener, *Epic.*, p. 135-137.

4. Usener, *ibid.*, p. 137 sqq.

5. « Philosophus nobilis, a quo non solum Graecia et Italia, sed omnis barbaria commota est... » (Cicéron, *De Finibus*, II, xv, 49). — Cf. Plutarque, *An recte dictum sit...*, 3, 1128 F i.f.

6. Voir G. Glotz, etc., *Histoire grecque*, IV, 1, P.U.F., 1938, pp. 219-221; 266-274.

concomitante d'une « paix commune »¹, qui donnent son arrière-fond historique à la seconde partie de la maxime.

19. On pourrait essayer, à partir de là, de préciser le sens de quelques mots du texte. *Ἔθνη* d'abord, qui est pris ici dans son sens posthomérique de *peuple, nation*. Cet emploi peut englober sans doute, selon l'usage principal qu'Aristote fait de ce mot², les *peuples*, par opposition aux Grecs, mais il désigne, tout autant et surtout, les Grecs, comme c'est encore le cas chez Aristote³, et il s'entend ici, préférentiellement peut-on penser, des Cités grecques; comme on en trouve des emplois chez Platon⁴. — Il est vrai seulement de dire que ce mot, englobant Grecs et Barbares, est pris, comme dans la *Lettre à Hérodoté* (§ 75, 6; § 76, 1, Us.), dans un sens, si l'on peut dire, plus naturaliste que constitutionnel, puisque les variétés *ethniques* sont référées à des variétés géographiques (*A Hér.*, *ibid.*; *Max.* XXXIII, XXXVI; cf. aussi Polystrate, XIII a 7)⁵.

Cela n'empêche pas, bien entendu, d'affirmer la supériorité des Grecs sur les autres peuples (« Nous savons que, seuls, ceux qui se servent de la langue hellénique sont devenus des sages... »), mais dans un contexte, cependant, qui tient compte des relations internationales (« ...puisque même quand on a besoin de conférences en vue d'une entente réciproque, c'est cette langue

1. Voir sur cette question la monographie de T. T. B. Ryder, *Koine Eirene, General Peace and Local Independence in Ancient Greece*, Oxford Univers. Press, 1965, avec le compte rendu de P. Vidal-Naquet, in *Revue des Études Grecques*, LXXX, 1967, p. 613-614, où l'on trouvera d'autres indications bibliographiques (c'est à ce c.r. qu'est empruntée la phrase qui vient d'être citée dans le texte). On peut noter que le rapprochement fait par P. Vidal-Naquet (et qu'il reproche à son auteur de n'avoir pas aperçu) entre les faits grecs et ceux de notre monde contemporain, est opéré, avec clarté et vigueur, dans l'ouvrage de Constantin Emm. Périfanakis, *La Théorie grecque du droit et le classicisme actuel*, Athènes, 1946, p. 42 (§ 12, *Pacifisme*) et p. 153 (§ 23, *Le régime pacifiste*).

2. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, 216 b 52.

3. Aristote, *Politique*, VII, 7, 1327 b 34.

4. Platon, *Rép.*, I, 348 d 6 : πόλεις τε καὶ ἔθνη (cf. Hermarque, ap. Porphy., *De Abst.*, I, 11, p. 93, 16 : κατὰ πόλεις τε καὶ ἔθνη); VII, 541 a 5-6 : πόλιν τε καὶ πολιτείαν ... καὶ τὸ ἔθνος; *Lois*, III, 683 a 8 : νῦν δὲ δὴ τετάρτη τις ἡμῶν αὕτη πόλις, εἰ δὲ βούλεσθε, ἔθνος ...

5. Voir, sur l'ensemble de cette question, R. Weil, *Aristote et l'histoire*, Paris, 1960, pp. 376-404.

qui est de l'usage le plus répandu, non seulement dans les Cités grecques, mais sur toute la terre habitée »¹).

Plus important sans doute est l'usage du mot *συνθήκαι*, pour désigner les conventions conclues en vue de ne pas se nuire mutuellement ; il revient dans la maxime suivante, et présente pour Épicure une valeur technique, ce qui pourrait ajouter un argument supplémentaire contre la traduction de *symbolon*, dans la maxime XXXI, par *traité*. L'article défini, déjà employé dans la première proposition de cette maxime, souligne le caractère fondamental de ces conventions, c'est-à-dire leur fonction de fondement pour toute disposition particulière sur le juste et l'injuste (cf. prop. préc., fin), qui pourra ensuite être prise par l'État.

Le mot *συνθήκη*, plus ancien que celui de *συγγραφή*, désigne le contrat écrit privé². Mais il n'est pas exact de dire que « le contrat (*συνθήκη*) est un accord entre particuliers en vue du commerce ou de l'échange ; les traités [de commerce] (*σύμβολα, συμβόλαια*) sont conclus entre cités »³. Le mot s'emploie aussi bien en droit international (de même, d'ailleurs, que celui de *συγγραφή*⁴). Le texte d'Aristote, déjà cité, l'applique clairement à des traités commerciaux conclus entre États⁵, en le distinguant d'ailleurs des « *symbola* en vue de ne pas s'infliger d'injustice » (ce sont les accords judiciaires destinés à protéger les droits des citoyens résidant en territoire étranger), et des *graphai* concernant les alliances militaires. Mais le mot peut avoir une étendue plus large en droit international, comme on le voit dans des textes⁶ dont plusieurs pourraient servir, sinon à commenter, on l'a dit, du moins à replacer la maxime dans son contexte historique et politique.

1. Philodème, *Sur les dieux*, III, 14, 12-15, d'après la restitution, conjecturale dans les termes, mais, pour le sens, certaine, de H. Diels, *op. cit.*, n° 4 p. 37 (cf. n° 6, p. 50).

2. L. Gernet, *Droit et société...*, *op. cit.*, p. 191, n. 1 ; 194 *id.*

3. M. Dufour, *Aristote, Rhétorique*, I, « Les Belles Lettres », p. 139, n. 1 (à 1376 a 33). — Voir maintenant Philippe Gauthier, *Symbola*, Nancy, 1972, chap. II.

4. L. Gernet, *loc. cit.*, p. 189 : « Il était naturel que le terme *συγγραφῆσθαι* fût employé en droit international. »

5. Aristote, *Politique*, III, ix, 1280 a 38-40.

6. Cf. déjà p. 59, n. 5.

Dans le bref fragment sur l'évolution de l'humanité et, plus précisément du langage, il est question, plusieurs fois, de contrainte (*ἀναγκασθῆναι, ἀναγκασθέντας*)¹. Cette idée est tout à fait absente de notre maxime ; elle est remplacée par l'opposition : pouvoir-vouloir. Cette dernière antithèse, dans les textes conservés, ne se retrouve, et encore d'une manière implicite, que dans la Maxime VII. En quoi l'on pourrait trouver une indication convergente en faveur de notre lecture du texte : il n'est pas, ici, question des commencements, où la Nature, en quelque sorte, exerce sur les hommes une contrainte bienfaisante pour les tirer de la barbarie. Encore, selon Hermarque, les législateurs antiques procèdent-ils par persuasion et accord librement accepté², et c'est contre les incorrigibles seulement qu'il est besoin de la contrainte (*ἀναγκάζει*, 8, p. 91, 5) de la loi. C'est donc la volonté et le pouvoir (la capacité) de nations déjà constituées, qui décident de la conclusion des traités. Mais à travers la capacité, le pouvoir — ou le non-pouvoir —, l'idée de contrainte va se réintroduire.

20. Après la Révolte de l'Ionie (499-494), Artaphernès, sur ordre de Darius³, « força les Ioniens à conclure entre eux des traités (*συνθήκας... ποιέεσθαι*), aux termes desquels ils régleraient leurs différends par voie judiciaire, au lieu de se faire justice eux-mêmes par l'enlèvement des personnes et des biens »⁴. Cette mesure de contrainte, Hérodote⁵ la qualifie de « très profitable »

1. Lettre à Hérodote, § 75, 7-8 ; § 76, 14 (Us.).

2. Hermarque, *ap. Porph., De Abst.*, I, 8, p. 90, 14.

3. G. Glotz, *Histoire Grecque*, II, P.U.F., 1938, p. 31.

4. καὶ μὴ ἀλλήλους φέροιεν τε καὶ ἄγοιεν. Ce sont les termes traditionnels (cf. G. Glotz, *La Cité grecque*, 1928, p. 308). (Le texte d'Hérodote est commenté maintenant dans la thèse de Ph. Gauthier, *Symbola...*, *op. cit.*, p. 379 sq.). Que, dans la substitution à ces pratiques, de traités prévoyant un recours judiciaire (ce qu'Épicure appelle les « traités en vue de ne pas se nuire mutuellement »), il y ait un progrès dans l'histoire de la civilisation humaine, cela est d'autant plus certain qu'aux temps anciens, dont Thucydide (I, v) et Aristote (*Polit.*, I, viii), entre autres, nous ont conservé le souvenir, ces pratiques n'avaient rien de déshonorant : Hobbes encore le rappellera (*De Cive*, V, 2), et les juralistes discuteront longuement le droit de brigandage, à grand renfort de citations antiques : Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, II, xv, § 5, 2 ; Pufendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens*, II, ii, § 10, avec les notes de J. Barbeyrac.

5. Hérodote, VI, 42.

aux Ioniens (χρήσιμα κάρτα) : il y a là comme une anticipation du συμφέρον épicurien. — Mais la contrainte peut s'exercer d'une manière moins bienfaisante et, par là, faire surgir un autre problème. C'est ce que l'on constate dans les discussions autour de la paix d'Antalcidas, telle qu'elle est recommandée d'abord par Andocide, puis critiquée par Isocrate. Cette « paix du roi » Artaxerxès en 387 répond, au moins formellement, à celle qu'avait imposée son prédécesseur Darius, les deux agissant par l'entremise de leurs satrapes¹. Or Andocide, dans son discours *Sur la Paix* (391), avait distingué, pour conseiller aux Athéniens d'accepter une « paix commune » (§ 34), entre paix et traités (σπονδαί) : « Entre la paix et les traités, il y a une grande différence : la paix se conclut entre deux parties égales en droit et qui viennent de régler, par des accords réciproques, leurs différends ; les traités se concluent sur ordre (ἐξ ἐπιταγμάτων), quand, après une victoire militaire, les forts l'imposent aux faibles », et il donne comme exemple la paix dictée par les Spartiates après la défaite de 404². Dans son *Panégryrique* (380), Isocrate se sert du même schème qu'Andocide, mais c'est pour attaquer la paix du roi, conclue entre temps ; il substitue seulement, à l'antithèse : paix - traité, celle de : traité - ordre (προσταγματα) : « Qui donc ignore qu'il y a traité (συνθήκαι), quand il y a égalité de droit et réciprocité entière entre les parties contractantes, alors qu'il y a ordre quand, contrairement à la justice, l'une des parties est mise en état d'infériorité ? »³.

L'accord formel entre ces deux textes peut trouver son origine dans un passage célèbre de Thucydide, mais où l'antithèse est entre le juste et le possible (ou l'accessible), et où ce sont les vainqueurs qui parlent : « Le droit (δίκαια), selon le calcul qu'on peut faire dans la vie courante, prévaut quand, de part et d'autre, les moyens de pression s'équilibrent (ἀπὸ τῆς ἰσῆς ἀνάγκης) ; le possible (δυνατά), c'est ce qu'imposent ceux qui sont supérieurs et que les faibles acceptent »⁴. — (C'est d'ailleurs sans doute en se souvenant de cette phrase que Démosthène dira en 351/50 : « Je vois bien que tous déterminent le droit à

1. G. Glotz, *Histoire Grecque*, III, P.U.F., 1936, p. 98 sq.

2. Andocide, *Sur la Paix*, § 11.

3. Isocrate, *Panégryrique*, § 176.

4. Thucydide, V, 89 i.f.

partir de leur puissance actuelle », et illustrera cette vérité précisément par la paix d'Antalcidas¹.)

21. Sans approfondir, ici, ce parallèle, on peut se borner à deux remarques. L'affaire de Mélos illustre parfaitement ce qu'Épicure dit des peuples qui n'ont pas voulu (ni, sans doute, mus par le sens de l'honneur², n'ont pu) conclure un traité, et la dernière réplique des Athéniens, avec son allusion à l'avenir, aux choses visibles et aux choses invisibles (τὰ ἀφανῆ) a comme une saveur épicurienne³. Il faut remarquer surtout que le débat, à partir de l'antithèse initiale, porte sur l'utile (χρήσιμον, συμφέρον)⁴ et sur la nécessité. Or l'utile, chez les deux orateurs cités plus haut, se confond avec la justice et avec l'égalité des partenaires : chez Andocide comme chez Isocrate, le traité imposé par le plus fort est assimilé à un ordre (ἐπί-, προσταγμα) et récusé comme une duperie. Mais les Athéniens, face à la délégation de Mélos, considèrent l'acceptation d'un tel traité comme relevant de l'art du possible (δυνατά), et comme profitable aux plus faibles, car : « L'utile s'accompagne de sécurité, alors que le juste et le beau ne s'accomplissent qu'avec des risques »⁵. Par là, ils proposent aux Méliens un renversement du pour au contre du schème simple que devront invoquer Andocide et Isocrate : le droit, pour le faible, ne consiste pas à être traité par le fort en égal, mais à se contenter de l'utile, c'est-à-dire, au juste, à trouver son intérêt dans l'abandon de son droit (et c'est bien ainsi que les Méliens le comprennent⁶). Cet abandon requiert, à titre de procédé d'argumentation, l'idée de nécessité qui, validée par les dieux comme par les hommes, est une nécessité de la nature (ὁπὸ φύσεως ἀναγκαίας) et prescrit que ce soit le fort qui commande⁷.

Ces quatre termes, donc : la nécessité, l'intérêt, le contrat, la réciprocité (πρὸς ἀλλήλους)⁸ forment un ensemble, mais qui ne

1. Démosthène, *Pour la liberté des Rhodiens*, 28.

2. Thucyd., V, 101 ; 111, 3.

3. Thucyd., V, 113.

4. Thucyd., V, 90.

5. Thucyd., V, 107.

6. Thucyd., V, 90 déb. ; 98 déb.

7. Thucyd., V, 105, 2.

8. Andocide, *Sur la Paix*, § 11 ; c'est ce qu'Isocrate exprime par κοινῶς ἀμφοτέροις (*Panég.*, § 176.)

s'organise pas toujours en une même constellation. La nécessité peut s'imposer comme la force aux faibles ; elle peut aussi, comme la nature dans la *Lettre à Hérodoté* (§ 75) ou comme la contrainte exercée par Darius, contribuer à l'éducation et, selon l'expression d'Hérodoté, à l'« avantageux ». L'intérêt, de son côté, peut être trouvé dans l'égalité entre les parties ; il peut aussi, comme l'insinue la délégation athénienne, consister pour le faible à accepter une nécessité assouplie : celle qui se définirait par l'accessible (δυνατά). Du contrat, on disputerait indéfiniment, parce qu'il peut masquer un ordre. La réciprocité enfin, c'est le formalisme juridique entre les parties contractantes, que cherchera à pourvoir d'un contenu réel la constitution de la seconde Confédération athénienne (377)¹, mais qui, auparavant, pouvait s'appeler alliance (συμμαχία), tout en réduisant l'allié le plus faible, par le paiement du tribut, à l'état de soumis (ὑπήκοοι)². En fin de compte, la duplicité de sens qui fait éclater chacun de ces termes peut se résumer dans l'antithèse simple, formulée deux fois par la délégation de Mélos : droit et intérêt ou, plus exactement, la nécessité où se trouve l'une des parties d'abandonner son droit pour son intérêt³. D'un côté, en effet, il y a le droit, revendiqué par le faible⁴, et récusé par le fort comme une idéologie purement verbale⁵ ; de l'autre, il y a l'intérêt, tel que les hommes « supérieurs » le présentent à leurs partenaires : comme une sagesse⁶ visant la sécurité⁷ et le possible, et c'est cet intérêt que rejettent les Méliens, au nom, à la fois, du droit et de l'honneur.

Le rappel de ces quelques textes (avec les concepts qui leur servent d'armature, et les faits exemplaires de l'histoire grecque qu'ils commentent) peut fournir comme un arrière-fond à notre maxime.

A commencer par la fin, il faut dire que le sentiment de l'honneur n'intervient guère dans la morale, ni, bien moins

1. Voir Glotz, *Histoire Grecque*, t. III, p. 121-126.
2. Cf. Thucyd., V, 111, 4.
3. Thucyd., V, 90 ; 98 déb.
4. Thucyd., V, 86.
5. Thucyd., V, 89 déb.
6. Thucyd., 101 déb.
7. Thucyd., V, 107.

encore, dans le droit épicurien. Mais l'intérêt y a sa place, et une place centrale, puisqu'il définit proprement le droit, et cela, d'après la maxime XXXI, sur un pied d'égalité (ἀλλήλους impliquant l'idée de réciprocité). Cette égalité, qui est celle qu'avaient réclamée Andocide et Isocrate, est fermement garantie dans l'épicurisme, du fait que le droit est une prénotion. L'intérêt, ici, ne peut donc être que celui où toutes les parties trouvent leur compte, et, contrairement à ce que les Athéniens voudraient faire admettre à Mélos, un compte égal. Les traités qui se concluent conformément à ce schème, figuré par le *symbolon* de la prénotion, ne s'imposent pas par contrainte de la Nature (aussi est-il important de souligner que l'origine du droit n'est même pas mentionnée au § 75 de la *Lettre à Hérodoté*), mais par une juste intelligence de l'intérêt, telle, précisément, que le récit d'Hermarque la prête aux anciens législateurs.

22. Ce schème commande la constitution des sociétés¹, ainsi que, en principe tout au moins, toutes les dispositions du droit interne². Mais qu'en est-il du droit des gens ? A cette question, R. Philippson avait cru trouver une réponse dans les deux dernières maximes du Recueil³. Mais sa lecture paraît insoutenable, dans sa traduction plus encore que dans l'exégèse : déjà critiquée, cinq ans plus tard, par E. Bignone⁴, elle n'a été, à notre connaissance, approuvée par personne, et il est inutile de s'y attarder. De fait, aucun texte d'Épicure ne fournit à cette question les éléments d'une réponse, — si ce n'est, précisément, la présente maxime. Et l'on peut conjecturer que l'histoire contemporaine, pendant sa jeunesse déjà, puis après la fondation du Jardin, a pu inspirer à Épicure des réflexions qui ne devaient pas s'écarter beaucoup du réalisme politique dont avait fait preuve la délégation athénienne à Mélos (à titre de simple constatation, bien entendu, et sans qu'il y ait lieu de prêter à Épicure une adhésion à l'« impérialisme athénien »). Hermarque dira que, dans les temps anciens, les différends entre les divers groupes humains se réglaient par un recours à la force⁵. Bien

1. Max. XXXIII ; Lucrèce, V, 1019-20, 1155.
2. Max. XXXVII.
3. R. Philippson, *Die Rechtsphilosophie...*, loc. cit., 304-305.
4. Voir les indications dans Arrighetti, *Epicuro*, p. 553 (à la max. XXXIX, 4).
5. Hermarque, ap. Proph., *De Abstin.*, I, 10, p. 93, 2-3.

entendu, la distinction ainsi posée entre le droit national et le droit international n'est pas une découverte d'Épicure ; on la trouve, par exemple, dans le discours de Démosthène, cité plus haut : « Pour les droits des particuliers, les lois dans les républiques en assurent la jouissance aux petits et aux puissants à titre égal, tandis que les droits réciproques des Grecs, ce sont les plus forts qui en imposent aux plus faibles la définition »¹.

Dans la maxime XXXIX, il y a comme une transposition sur le plan personnel de la vérité que les analyses impitoyables de Thucydide avaient établie sur le plan politique. Cette maxime, qui ne concerne pourtant, contrairement à ce qu'avait pensé Philippson, que les rapports du philosophe avec son entourage, retrouve les termes mêmes qu'avaient employés les Athéniens : le possible (*δυνατά*) et l'utile. Cette dernière idée s'exprime ici par *λυσιτελεῖν* : sans majorer la distinction entre les synonymes², on peut penser que la substitution de ce mot³ au *συμφέρον* des maximes juridiques, montre qu'il ne s'agit plus, ici, du rapport de réciprocité qu'avait défini le droit. Et l'utile, dans cette maxime, consiste pour le sage (c'est-à-dire, en termes de puissance : pour le faible) à éviter tout contact avec le fort. Mélos n'avait pas disposé de cette ressource ; mais si, pour échapper au rapport : faible et fort, il est besoin, pour le philosophe, de toute sa sagesse (pour lui, pour qui « il n'y a aucune nécessité de vivre avec la nécessité »⁴), c'est précisément parce que ce rapport, sur le plan des relations internationales, s'impose par nécessité.

Pour en revenir à la maxime XXXII : les deux termes qui pourraient éclairer le problème du droit des gens, sont ceux de *pouvoir* et de *vouloir* (« ...il en va de même à l'égard des peuples qui n'ont pas pu ou qui n'ont pas voulu conclure des pactes en vue de ne pas se nuire mutuellement »). Le droit comme tel, défini dans la maxime XXXI, et entendu essentiellement comme

1. Démosthène, *Pour la liberté des Rhodiens*, 29.

2. Cf. les analyses du *Cratyle*, 417 a sqq.

3. Beaucoup plus rare, chez Épicure, que *συμφέρον*, puisque, d'après l'Index de l'édition Arrighetti, il ne se rencontre, à part la max. XXXIX, que dans un texte du Recueil du Vatican (73), où il semble bien avoir son sens primitif de *couvrir les frais engagés* (entendu métaphoriquement, bien sûr).

4. Cf. *Gnom. Vatic.*, 9 (cf. fr. 487 Us.).

droit interne, ne semble requérir aucune condition de validation : d'après la « généalogie » donnée par Hermarque, il doit à la fois son invention et sa mise en vigueur à la sagesse des législateurs, dont aucun, et cela « dès l'origine », n'a eu recours à la « violence », ni disposé d'un « pouvoir absolu »¹. Il en va tout autrement du droit des gens. C'est pourquoi la maxime XXXII suspend la création (et, sans doute, l'application) de ce droit à la (bonne) volonté et à la puissance (ou impuissance) des parties contractantes ; elle subordonne la formule simple de la maxime précédente à ces deux verbes, par où cette formule (autonome dans la maxime XXXI et forte de sa propre vérité) est dégradée au rang d'une *lexis* qui ne tient sa vérité et sa validité que du vouloir et du pouvoir des parties. Par là, Épicure rend un compte assez exact des conditions qui, jusqu'à nos jours, déterminent tout ensemble l'autorité et la précarité du droit international public — et, peut-on ajouter, privé.

Cette expression, dans la mesure où elle est admissible en parlant du droit antique, peut suggérer une dernière remarque. On peut se demander si le contexte, politique et juridique, où il faut replacer la maxime, ne s'étend pas au droit commercial. On sait que les *symbolai*, conclues entre les cités, comprennent souvent des dispositions pour régler le commerce maritime. Cette phase du développement des relations internationales, comme l'a montré L. Gernet, a été dépassée à Athènes (et, semble-t-il, à Athènes seulement), par la création, aux environs de 350, d'« actions commerciales » (*δίκαι ἐμπορικαί*) qui, dans l'intérêt de l'approvisionnement, étaient accordées aux négociants maritimes étrangers, et cela sans aucune réciprocité de la part des cités dont ils étaient les ressortissants². Ce qui, ici, est en question, c'est bien « une espèce de *jus gentium* »³. On pourrait rappeler aussi l'action de dommage (*δίκη βλάβης*), donnée pour non-exécution d'un contrat, qui date à peu près de la même époque⁴, et qui pourrait apporter, subsidiairement, au *βλάπτειν* épicurien, une résonance plus précise.

1. Hermarque, ap. Porph., *De Abst.*, I, 8, p. 90, 12, 16.

2. L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, loc. cit., pp. 173-200 ; cf. Moses I. Finley, *L'Économie antique*, « Les Éditions de Minuit », 1975, p. 217.

3. L. Gernet, loc. cit., p. 200.

4. L. Gernet, *Droit et Société... (Le droit de la vente et la notion du contrat en Grèce)*, p. 217-222.

Ces rappels, pour hypothétiques qu'ils restent, pourraient, ici encore, s'autoriser du peu que nous sachions de la vie du philosophe. Épicure était loin de négliger les problèmes d'ordre financier (le sage « se préoccupera de son patrimoine et de l'avenir »¹) et judiciaire (le sage « plaidera en justice »²). Le soin donné au recouvrement des « contributions » (σύνταξις) et à l'organisation juridique du statut de l'École, où Épicure, à la différence de l'Académie et de Péripatos, essaie d'échapper « à toutes les conséquences possibles de la législation sur les sociétés »³, le fait aussi qu'il ne retourne à Athènes qu'après l'abolition de la loi qui suspendait la fondation d'une école philosophique à une autorisation officielle, — tout cela montre assez l'intérêt concret du philosophe pour les questions de droit.

Il faut, en conclusion, opposer au cosmopolitisme stoïcien, dont l'exigence universaliste s'alimente à cette espèce d'*historia stultitiae* que seraient les systèmes de droit interne, anarchiquement opposés et contradictoires en leurs dispositions de détail où le philosophe ne peut voir que des « erreurs diverses »⁴, — la conception épicurienne du droit des gens, qui s'appuie sur la prénotion du « droit selon sa nature », et qui prend en considération la seule source de validité, par où, en faveur des relations internationales, les cités acceptent de restreindre leur souveraineté : le contrat.

1. Diog. Laërt., X, 120 a.

2. *Id.*, *ibid.*

3. H. Steckel, art. *Epikuros*, *loc. cit.*, col. 585, 20-21 ; col. 587.

4. Cicéron, *Tusculanes*, I, 45, 108 (S.V.F., III, 322).

CHAPITRE III

LA JUSTICE

Les deux maximes précédentes avaient traité du juste et de l'injuste ; mais ce qu'elles en avaient dit ne touchait ni à la vertu ni au vice : il n'était question que de réalités concrètes, et les deux termes étaient clairement entendus au sens de droit et de non-droit. En nommant, à présent, la justice, puis l'injustice, l'auteur change apparemment, avec la terminologie, l'objet de son enseignement ; et, après avoir assené, si l'on peut dire, au lecteur sa théorie du droit, il le ramène à des thèmes qui devraient lui être plus familiers, parce que plus proches de l'éthique traditionnelle¹.

« La justice n'est² pas quelque chose en soi, mais, dans les groupements³ mutuels, quelles qu'en soient l'étendue ou

1. Dans un autre contexte, M. Rist, après avoir étudié la théorie du plaisir, écrit très bien : « Il reste seulement à décrire l'influence de la théorie épicurienne comme 'fin' sur les différents thèmes traditionnels de la morale grecque : l'importance de la politique, la nature de la justice, et l'importance des vertus en général » (*Epicurus*, p. 122).

2. Je prends ici, comme déjà plus haut (p. 57, n. 2) l'imparfait ἦν au sens du présent de la définition, comme le fait également Arrighetti et, avant lui, Apelt (*Diogenes Laertius*, X. Buch, F. Meiner éd., nouv. éd., Hambourg, 1968) et Bailey (*The Greek Atomists...* p. 511). De toute façon, les traductions de N. W. Witt (*Epicurus and his philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1954, p. 296) et de Hicks (« There never was... ») font voir que, même si l'on conserve l'imparfait, on ne peut pas conclure, de l'emploi de ce temps, que les maximes 32 et 33 soient empruntées à une « description de l'origine de la justice » (ainsi Philippon, *loc. cit.*, p. 298).

3. On traduit généralement par « rapports », « relations », « fréquentations ». Mais pris en ce sens, le terme serait employé ici, d'après L.S.J.,

territoire et, à chaque fois, les conditions temporelles¹, une espèce² de contrat en vue de ne pas se nuire mutuellement ».

23. La visée la plus apparente de cette proposition est dans une « polémique contre Platon », comme l'avait déjà suggéré Philippson³, et comme cela résulte de la conjonction des trois termes initiaux : *justice* (alors qu'il n'a été question que de droit) ; *en soi* (bien qu'Épicure emploie ce terme encore ailleurs, par exemple dans la maxime VIII, où le sens polémique est moins accusé) ; enfin *quelque chose*. Cette dernière expression, avant d'accéder au rang de catégorie ontologique⁴, qu'elle conservera, d'ailleurs, bien que d'une façon affaiblie, chez les Stoïciens⁵, avait servi, dans le *Phédon* notamment, à désigner l'en-soi de la Forme⁶.

L'opposition n'est donc pas d'ordre local, entre la Forme supracéleste et les « rapports de la société »⁷, et il ne s'agit pas, précisément, de localiser la justice, en la faisant descendre du « là-haut » vers l'« ici-bas ». L'opposition est ontologique, et elle s'établit entre le « quelque chose » subsistant en soi et le contrat (qui requiert pour support les groupements humains). Cette opposition, à son tour, est précisée par τις : « une espèce de contrat ». Au « quelque chose » platonicien dont le contenu est éternel et immuable, s'oppose l'« espèce de contrat », c'est-à-dire un pacte dont l'objet est bien toujours de ne pas se nuire mutuel-

comme un hapax, ce qui, sans doute ne serait pas une objection, l'idée étant précisée par μετ' ἀλλήλων. Toujours est-il que συστροφή est un terme technique de la physique épicurienne (*Lettre à Hérodoté*, § 73, 14 ; § 77, 13 Us.) ; il semble donc plus naturel, si l'on pense au lecteur contemporain et initié à la philosophie d'Épicure, de lui laisser ici ce sens, employé, bien entendu, par métaphore (Hermarque, in Porphyre, *De Abstinencia*, I, 10, p. 92, 22, écrit : ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συντροφίαις).

1. On peut sans doute, à titre exégétique, traduire : « from time to time » (De Witt, Hicks).

2. De Witt est un des rares savants à traduire le τις (« a sort of covenant », *op. cit.*, p. 296). C'en est bien déjà le sens chez Platon (*Les Dialogues de Platon*³, p. 217, n. 11).

3. R. Philippson, *loc. cit.*, p. 293 : « Il se peut que ce passage contienne une polémique contre Platon ».

4. Platon, *Républ.*, V, 478 b 7 ; *Parm.*, 132 b 11 ; *Soph.*, 237 d 9.

5. *Le Système stoïcien*², pp. 13-25.

6. *Phéd.*, 65 d 3-4 ; 74 a 8-10.

7. Ainsi Philippson, *loc. cit.*, p. 294.

lement, mais dont les clauses peuvent varier selon les peuples et les conditions géographiques et historiques, sans qu'il y ait lieu, à cet égard, de trouver plus (ou moins) de justice chez des nations à territoire étendu, que chez quelque peuplade asiatique ou dans l'une des cités grecques (le terme ὀπλίκοις, déjà employé par Platon dans un contexte comparable, pourrait évoquer ici la formation des Empires).

Il n'importe pas ici que cette polémique contre Platon¹ ne soit pas tout à fait justifiée ni, peut-être, d'une entière bonne foi. Depuis le *Phédon*, Platon avait distingué les Formes en soi et les Formes « en nous ». Toute l'enquête sur la justice, en particulier, envisage, jusqu'à la fin du IV^e Livre de la *République*, cette vertu dans l'État (et, ensuite seulement dans l'individu) ; l'examen de la première Cité (de la « Cité cynique ») en vient même à se demander, en une formule qu'on peut déjà qualifier de pré-épicurienne, si la justice ne consisterait pas dans l'échange et l'« usage mutuel » des objets fabriqués². De même pour ce qui est du support sociologique de la justice : Platon avait montré que la justice pouvait animer n'importe lequel, sans considération de sa taille³. Il est vrai qu'en ce qui concerne la Cité, Platon lui assigne une étendue (en rapport avec l'importance de la population) optimale (τελέα)⁴ ; mais cette prescription ne revêt pas, dans la *République*, un caractère impératif et fondamental⁵ et, dans les *Lois*, est liée au mathématisme (pythagorisant) du philosophe⁶. On peut noter, enfin, que dans ces deux passages, on trouve le terme épicurien⁷, ce qui pourrait servir à préciser la polémique.

24. Ce qu'il faut souligner plutôt et qui, d'ailleurs, paraît assez largement reconnu aujourd'hui, c'est le caractère général,

1. Et, si l'on veut, implicitement du moins, contre les Pythagoriciens et les Stoïciens ; cf. C. Bailey, *Epicurus...*, p. 369 *l.f.*

2. *Républ.*, II, 372 a 1-2.

3. *Rép.*, I, 351 c 7-10.

4. *Rép.*, II, 371 e 9.

5. *Rép.*, IV, 423 b-e.

6. *Lois*, V, 737 c sqq. — Voir P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, vol. 65, Les Belles Lettres, 1964, pp. 140 sqq.

7. *Rép.*, IV, 423 b 6 (ἡλικὴ οὖσα (sc. τῇ πόλει) ὅσην χώραν ἀπορίσασιν ἐνοῦς ...) ; *Lois*, V, 737 c 4 (καθ' ὅποσα μέρη πλήθει καὶ ὀπλίκοις διαίρετόν αὐτούς ...)

philosophique ou, pour parler plus clair, non-historique de cette maxime. Rien n'indique qu'elle soit extraite d'un « exposé sur l'origine de la justice »¹ et, si notre interprétation de τις est correcte (et même si elle ne l'était pas), on ne saurait entendre συνθήκη τις comme un « quasi-contrat »², ni soutenir, en invoquant des textes de Platon, d'Aristote, d'Hermarque ou de Lucrèce, qu'« Épicure entendait faire comprendre par συνθήκη τις dans cet état primitif, tout comme Hobbes, un contrat tacite »³. On est obligé cependant d'envisager brièvement cette exégèse, en raison à la fois de l'autorité de son auteur et du caractère séduisant que certains pourraient lui trouver.

Elle s'appuie sur ce présupposé, que le droit naît naturellement et que son développement « coïncide exactement avec celui du langage, tel que le décrit le § 75 sq. de la *Lettre à Hérodote* »⁴. Or, comme le droit positif repose sur un contrat, il faut qu'il en soit de même du droit primitif, « naturel », encore que, dans cet état primitif, il ne puisse être question que d'un « contrat tacite », d'un « quasi-contrat », et ce serait là la nuance (ou la précision) que τις communiquerait à συνθήκη.

Il est inutile de prendre ce présupposé à sa source, et nous n'avons pas ici, ce qui ne ferait que compliquer inutilement les données du problème, à nous engager dans une enquête sur l'évolution du langage, d'autant, d'ailleurs, que la thèse de la « coïncidence exacte » entre droit et langage a été critiquée récemment⁵. Comme on a déjà eu l'occasion de le faire remarquer, la *Lettre à Hérodote* ne mentionne pas le droit, pas plus qu'à l'inverse notre maxime ne s'occupe de l'évolution du langage. Les difficultés que peut soulever l'un ou l'autre de ces textes ne sauraient donc s'éclaircir à la lumière d'une comparaison qui, elle-même fait problème et qu'on ne saurait, en tout cas, imposer par une communauté de structure décrétée *a priori* ; ce serait, en

1. R. Philippson, *loc. cit.*, p. 296, n. 10 et p. 298.

2. *Id.*, *ibid.*, p. 297, n. 12.

3. *Id.*, *ibid.*, p. 297 déb.

4. *Id.*, *ibid.*, p. 298.

5. R. Müller, *Sur le concept de Physis dans la philosophie épicurienne du droit*, Actes du VIII^e Congrès de l'Assoc. G. Budé, « Les Belles Lettres », 1969, p. 306 (et n. 2) sqq. — Cf. plus loin, p. 166 sqq.

l'espèce, faire une fort mauvaise application de l'adage, juste en un autre sens, qu'un philosophe dit toujours les mêmes choses. — Après cette question de principe, qu'il aurait au moins fallu se poser, il reste les comparaisons de textes ; mais aucune ne paraît pertinente. — Le *Criton*¹ (52 e) fait peut-être état d'un « contrat tacite » entre le citoyen et les lois : encore cette idée n'est-elle, ni explicitée, ni même exprimée, et en quoi, de toute façon, cet « accord » entre Socrate et les lois positives peut-il illustrer un soi-disant contrat observé, sinon conclu dans l'état de nature ? — Un autre texte de Platon (*Rép.*, II, 358 e sq) ne dit pas que « certains penseurs considèrent des traités conclus pour éviter de se nuire mutuellement, comme origine et essence de la justice »² : bien au contraire, c'est à l'expérience concrète de l'injustice (telle que, dans l'état de nature, elle peut se manifester comme pléonexie) qu'il attribue l'origine, à la fois des lois et des traités. Le texte confirme donc notre maxime, mais non pas l'exégèse soutenue, et s'il s'agit seulement de montrer que même avant Épicure, des auteurs avaient trouvé au droit une origine et une essence consensualistes, il est juste de rappeler que, trois ans auparavant (1907), R. Hirzel avait déjà montré, plus généralement et à partir de nombreux textes, que « rattacher, en dernière analyse, droit et justice à un traité, correspondait à une conception largement répandue parmi les Grecs »³. — Hermarque ne dit pas (aussi cette affirmation péremptoire n'est-elle pas répétée, lorsque, plus loin, l'auteur donne un résumé de ce récit⁴) que « les hommes auraient observé, bien que sans continuité, les règles de droit, avant que les lois aient été introduites par des sages »⁵, et comment le dirait-il, puisque, dès la deuxième ligne de sa *généalogie*, il met en scène les « anciens législateurs » ? — Le passage de Lucrèce (V, 1019-1025) finit sans doute par qualifier de *foedera*, les recommandations que s'adressent les hommes dans l'état primitif : il n'en résulte pas que « les » Épicuriens interprétaient ces sentiments de droit, non

1. Philippson, *ibid.*, p. 297, n. 12.

2. *Id.*, *ibid.*, p. 296 déb.

3. R. Hirzel, *Themis, Dike...*, *op. cit.*, p. 188.

4. Philippson, *ibid.*, p. 316 sqq.

5. *Id.*, *ibid.*, p. 296.

6. Souligné par nous.

encore exprimés en paroles, comme des traités », ni, bien moins encore, que nous soyons, à partir de ce texte, « obligés » d'entendre par *συνθήκη τις* un « contrat tacite »¹ ; les commentateurs, bien au contraire, s'accordent à penser que Lucrèce, ici, s'écarte du sentiment d'Épicure².

Reste le texte de la *Rhétorique* (I, 15, 1376 b 9-10) où Aristote, s'exprimant « plus précisément » qu'Épicure³ (*καὶ ὅλως αὐτὸς ὁ νόμος συνθήκη τις ἐστίν*), doit nous aider à mieux comprendre la *συνθήκη τις* de celui-ci. Le rapprochement se soutient difficilement. Le texte d'Aristote n'est pas dogmatique, mais dialectique et, plus précisément, rhétorique. Il traite d'une des espèces des preuves « extra-techniques » à faire valoir dans le discours judiciaire (preuves non décisives et requérant une « sophistique judiciaire »⁴) : les conventions (les autres étant : les lois, les témoins, la torture, les serments⁵). Aristote va donc détailler, contradictoirement, les arguments à produire, selon que les conventions sont favorables (c'est dans ce contexte que se place la phrase alléguée) ou défavorables à notre cause (dans lequel cas, bien entendu, on usera d'arguments tout différents). Dans le premier cas, on invoquera le principe, déjà rappelé plus haut⁶ : « Toute convention fait loi entre les parties », et l'on enchaînera : « La convention, en effet, est une loi privée et partielle, et ce ne sont pas les conventions qui valident la loi, mais les lois qui

1. *Id.*, *ibid.*, p. 296 i.f. sq.

2. L. Robin : « Cet aspect sentimental de la doctrine de L. et la nature du sentiment allégué par lui distinguent cette doctrine, et de celle d'Épicure, et de celle qu'expose Diodore » (*Commentaire*, t. III, p. 139) ; d'une manière moins décidée, mais dans le même sens, Bailey : « He does not revolt from the Epicurean idea, but gives it a more natural and human background » (*Commentary*, vol. III, p. 1484).

3. Philippson, *ibid.*, p. 296, n. 11.

4. Voir L. Gernet, *Droit et société...*, op. cit., p. 66.

5. On peut noter au passage que la *Rhétorique à Alexandre* (chap. XV-XVII) ne retient plus que ces trois derniers termes, et (peut-être) rapprocher cette omission du fait, rappelé par L. Gernet, que les *συνθήκαι* ne sont pas, initialement, rédigées pour être produites en justice, et que, « dans la conception dominante de la preuve qui était la conception traditionnelle, dans l'ensemble d'un droit pour lequel les *πίστεις* par excellence étaient toujours théoriquement le témoignage, le serment et la question, la signification propre de l'écriture est restée généralement inaperçue » (*Droit et société*, p. 195). Cf. aussi W. Süss, *Ethos*, Leipzig, 1910, p. 145.

6. *Rhétorique*, I, 15, 1375 b 10 : *κύρια εἶναι ἅτ' ἐν συνθῶνται*.

valident les conventions conclues en conformité avec les lois ». A quoi l'on ajoutera : « Et, universellement¹, la loi même est une sorte de convention, si bien que quiconque se refuse à faire confiance à la convention et la supprime, supprime les lois ». — Il s'agit de faire valoir (d'« augmenter », dit Aristote) la portée de la convention (puisqu'il se trouve qu'elle nous est favorable ; sinon, il faudrait chercher à l'« amoindrir »²). Ce pour quoi on l'assimilera à une loi, puis, dans un second mouvement, on assimilera la loi à une convention, pour bien montrer que l'irrespect à l'égard de la « loi privée » porte atteinte à la base même des « lois publiques ». Mais il semble bien que ce raisonnement, rhétoriquement parfait, ne soit pas logiquement concluant : si la convention est une loi partielle, il ne s'ensuit pas que la loi, prise universellement, soit « une espèce de convention ». Comme l'enseignent les *Topiques* : quand on finit par accorder à deux termes la même extension, on ne peut pas, auparavant, faire de l'un (en l'espèce : la loi) le genre de l'autre (la convention)³. On ne doit donc pas alléguer la phrase citée comme une assertion dogmatique d'Aristote⁴, alors qu'elle ne fait que formuler un argument dialectique, et que sa ressemblance apparente avec l'expression d'Épicure reste purement verbale⁵.

Enfin, la référence terminale à Hobbes, sous sa forme allusive, sert à orner l'argument, plutôt qu'à le renforcer. Nous ne savons

1. S'agissant d'un raisonnement, *ὅλως* (1376 b 9) est clairement pris au sens de *καθόλου* (cf. Bonitz, *Index*, 505 b 59).

2. *Rhétorique*, 1376 a 34.

3. Aristote, *Topiques*, IV, 5, 125 b 28-126 a 2.

4. Aussi bien Hirzel ne retient-il de ce texte que la définition de la convention comme loi privée et particulière (*loc. cit.*, p. 188, n. 4) qui, elle bien entendu, comme le prouve déjà le principe législatif rappelé en 1375 b 10, est parfaitement conforme à la réalité juridique. Que la définition, à l'inverse, de la loi comme d'une convention ait été admise dans certains milieux, ne change rien à l'emploi (volontairement) éristique qui en est fait ici.

5. Dans son étude sur *La notion de synallagma chez Aristote*, C. Despotopoulos commente brièvement ce texte de la *Rhétorique*, et conclut très bien : « Aristote, toutefois, ne semble pas assumer lui-même la responsabilité de ces théorèmes, présentés en faveur de la validité de la convention, qu'il propose par ailleurs à celui qui plaide pour la validité d'une convention existant à son profit. Il s'agit, croyons-nous, de théorèmes qui sont répandus parmi les rhéteurs à l'époque d'Aristote et qui ne constituent pas forcément une expression de sa doctrine » (*in Archives de philosophie du droit*, t. XIII, 1968, p. 125).

pas du tout comment Épicure s'est représenté ce que l'auteur appelle « Urzustand »¹. Ce qui est certain, c'est que l'idée du *status naturae*, dont Hobbes a conscience d'être le créateur, puisqu'il excuse le terme comme un néologisme², n'implique pas la moindre référence historique, et même l'exclut expressément : la *generatio* de l'État est comparée au démontage, puis au remontage d'un mécanisme d'horlogerie³, et la méthode de Hobbes n'est dans aucun sens historique, mais, comme Rousseau l'a dit quelque part, « analytique ». Il serait encore plus faux de prêter à Hobbes un « contrat tacite », et cela dans le « Urzustand » : dans l'état de nature, il n'y a que la guerre sans trêve, et, quant au pacte qui inaugure l'état civil, il est d'une structure juridique si complexe que les commentateurs n'ont pas encore fini d'en discuter ; aucun d'entre eux, du moins, ne s'est avisé de ramener les 25 pages des chapitres V et VI du *De Cive* à un « contrat tacite ».

Il faut donc renoncer à lire dans la maxime XXXIII ce que ne contiennent ni elle-même ni des textes apparemment comparables, à savoir un fragment de l'histoire de l'humanité, et l'on s'en tiendra, au contraire, pour avoir une idée directrice, à ce que la lecture, jusqu'ici, nous a fait comprendre : l'intention antiplatonicienne.

25. On peut essayer, à partir de là, de dégager plusieurs conséquences. La plus importante, peut-être, parce que de la portée la plus étendue, c'est que la maxime confirme tout à fait, sur le point précis qu'elle traite, la comparaison que Norman W. De Witt a esquissée, dans son ouvrage, entre Épicure et A. Comte⁴, visiblement sans connaître le beau livre (il faut le dire, parce qu'on ne le lit plus guère) de Jean-Marie Guyau (1878), où cette même comparaison est établie et développée⁵ : la convergence

1. R. Philippson, *ibid.*, p. 297 *inil.*

2. Hobbes, *De Cive*, *praef. ad lect.* : « ... conditionem hominum extra societatem civilem, quam conditionem appellare liceat statum naturae... » (éd. G. Molesworth, t. II, p. 148).

3. Hobbes, *ibid.*, p. 145 *l.f.*

4. Norman W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, *loc. cit.*, pp. 18-20.

5. M. Guyau, *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, 1878, pp. 183-186 (le mémoire couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques, est de 1874).

n'en est que plus remarquable. A la Justice *métaphysique* de Platon, Épicure oppose une justice *positive*, non plus une et immuable, mais fragmentée selon les temps et les lieux, et par là concrète, saisissable et constatable. Elle n'est pas pour autant arbitraire et, comme Montesquieu, Épicure pourrait dire : « J'ai d'abord examiné les hommes ; et j'ai cru que, dans cette infinie diversité de lois et de mœurs, ils n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies ». La justice positive ne saurait se passer d'un fondement. Mais celui-ci n'est plus dans une structure autonome et transcendante, mais dans un contrat, et un contrat destiné à assurer ce qu'il y a, dans la vie en société, sinon de plus précieux, du moins, à coup sûr, de plus positif : la protection des personnes et des biens.

La seconde conséquence porterait sur le terme même de justice et sur son emploi dans la théorie épicurienne. Mais, avant de pouvoir s'énoncer, elle revêt d'abord la forme d'une question, appelée aussi bien par la variation apparente du vocabulaire que par une controverse qui s'est élevée là-dessus : Pourquoi, après deux maximes sur le droit (*δικαιον*), parler maintenant de la justice (*δικαιοσύνη*), et quelle différence faut-il établir entre ces deux termes ?

26. Sur le fait même qu'il faille distinguer ces deux termes, les commentateurs s'accordent (encore que le plus récent considère comme « faux de voir entre les deux catégories l'opposition fondamentale qu'admettent »¹ ses deux prédécesseurs). Ils semblent² d'accord également sur le sens du mot *droit*, par où il faut entendre le droit objectif, lequel, bien que déterminé localement et historiquement, ne cesse pas d'être *par nature* (Arrighetti, après Philippson, insiste là-dessus). Qu'est-ce alors que la justice ? Arrighetti, à cette question, fait la réponse la plus incontestable, puisqu'il se borne à répéter la formule d'Épicure : La justice « n'existe pas par soi, mais le second [c'est-à-dire, le droit], oui, dans la mesure où il est *φύσει* »³.

1. R. Müller, *Sur le concept de Physis dans la philosophie épicurienne du droit*, *Actes du VIII^e Congrès...*, *loc. cit.*, p. 310, n. 3.

2. On met ici ce verbe restrictif, vu la difficulté à commenter des commentateurs qui, sur le point en question, se sont bornés à des aperçus accessoires et elliptiques.

3. G. Arrighetti, *Epicuro*, p. 553.

Philippson considère d'abord, à partir du début de notre maxime et dans une polémique non-concluante contre Zeller, que la justice, ici, est « le comportement subjectif du particulier, en face de l'ensemble du droit objectif »¹ ; la formule est certainement pesée avec soin, puisqu'elle revient, une page plus loin, et dans une nouvelle polémique, cette fois dirigée contre Th. Gomperz². Mais ensuite, expliquant ce qu'est le « droit objectif », l'auteur emploie le terme de « justice » d'une manière qui : a) fait soupçonner qu'il le confond purement et simplement avec celui de *droit* ; et qui b) ne tient plus aucun compte de la formule du « comportement subjectif du particulier ». A opposer, en effet, « la justice des Perses » et la « justice des Grecs³ », ou bien on oppose deux systèmes de droit objectif, ou bien, on veut distinguer deux mentalités collectives propres, à chaque fois, aux usagers d'un de ces systèmes : impossible de rien dégager de plus clair de ce commentaire que l'alternative qu'on vient de dire, et dont l'auteur, pour sa part, semble confondre les deux termes ; l'opposition, de toute manière, ne concerne en rien le « particulier ». R. Müller, enfin, paraît abolir, à son tour, toute distinction entre droit et justice (puisqu'il conclut de l'un à l'autre⁴), ce à quoi l'autorise certes le reproche adressé auparavant à ses devanciers de faire une « opposition fondamentale » entre les deux termes ; mais pourquoi écrire alors qu'« il faut évidemment établir une distinction entre ces concepts »⁵ ?

1° Que le mot *justice* puisse désigner un « comportement subjectif » (si l'on tient à employer cette expression), et cela depuis Théognis⁶, nul n'en doute. Que le mot puisse avoir ce

1. R. Philippson, *loc. cit.*, p. 295.

2. *Id.*, *ibid.*, p. 296.

3. *Id.*, *ibid.* : « Or ce dernier [le droit objectif] ne consiste pas seulement dans des droits universellement valables, mais aussi dans des droits locaux historiquement devenus. Dans cette mesure, il n'y a pas de justice universelle et absolue, mais seulement une justice localement déterminée. Autre est la justice des Perses, autre celle des Grecs. »

4. R. Müller, *loc. cit.*, p. 317, n. 1 : « Philippson a raison de dire que la justice est toujours liée spécifiquement au lieu [...] : il ne peut y avoir de justice universelle et absolue, car le droit comporte toujours en même temps des normes universelles et des normes locales. »

5. *Id.*, *ibid.*, p. 310, n. 3.

6. Théognis, 147 (repris par Aristote et d'autres ; voir l'apparat d'E. Diehl).

sens, par opposition avec le droit objectif, on l'admettra encore¹. Qu'il puisse avoir ce sens pour (et chez) Épicure, l'attitude amicale du philosophe à l'égard du langage courant le ferait déjà pressentir, et le fragment 519 (Us.) le confirme expressément. De tout cela il ne résulte rien qui puisse expliquer le sens qu'a ce mot *ici*. a) En ce qui concerne la justice en tant que « comportement subjectif », tout ce que le Recueil veut nous enseigner, à ce sujet, est compris dans la maxime V et XVII (où ne se trouve, d'ailleurs, que l'adverbe *δικαίως*) ;

b) Dans notre texte, le mot a deux sens : ni le premier (le sens platonicien de l'en-soi), ni le second (le sens épicurien de la justice résidant dans des traités, localement et historiquement spécifiés) ne connotent quelque comportement subjectif (individuel ou collectif) ;

2° Quelle distinction faut-il faire, alors, entre droit et justice ?

a) Le texte, quant à lui, n'en fait rigoureusement aucune. Si l'on en considère la visée négative et pédagogique, il faut dire que, après avoir écarté la conception platonicienne de la justice, il assigne, comme l'unique sens acceptable, à ce mot, celui exactement qui avait été attribué auparavant au mot de droit (et sans qu'il y ait, à cet égard, une différence entre la maxime XXXI et la maxime XXXIII : le problème ne sera posé qu'à partir de la maxime XXXVI, et l'on suppose, dans les trois premières, que le droit positif réalise bien la nature du droit. La maxime, autrement dit, n'entreprend pas une définition, mais une réduction et une identification (de la justice au droit) ;

b) Ce qui est récusé dans la théorie platonicienne, ce n'est nullement l'idée d'une « justice universelle et absolue » (Philippson, Müller). C'est l'idée d'une justice qui posséderait, en soi et par soi, une réalité substantielle. La maxime illustre ainsi parfaitement un des fragments les plus instructifs et les plus clairs et qui, lui, porte sur la vertu en général : « Les Épicuriens disent que la vertu est destituée de substance, et que

1. Sur *δικαίον* au sens de droit positif, voir les références, en grande partie antérieures à Platon, dans Hirzel, *Themis, Dike...*, p. 199, n. 1. L'opposition est un peu différente, au début du 1^{er} livre de l'*Éthique à Nicomaque*, où « τὸ δίκαιον est le principe de justice, ou justice in abstracto ; δικάσιον est l'habitude d'agir en accord avec ce principe » (J. A. Stewart, *Notes in the Nicomachean Ethics*, I, p. 374 i.f.).

son nom est vide de sens »¹. Contre le réalisme des idées, Épicure enseigne que la justice ne se trouve que dans les traités concrètement conclus, ceux précisément, dont il a été question auparavant et dont traitera plus loin la maxime XXXVI.

c) Il n'y a donc aucune distinction à faire dans cette maxime, entre droit et justice. Mais il ne faut pas dire, pour autant, qu'ils soient équivalents, ni que le mot de justice (sauf à désigner la vertu, mais dont il n'est pas question ici) ait une quelconque valeur technique dans la philosophie épicurienne. L'unique terme précis, dans ce contexte, est celui de droit, et le mouvement de réduction tend précisément à montrer qu'à côté de lui, celui de justice ne présente aucun sens autonome, puisqu'il est identifié au droit.

3^o Reste cependant cette question : les mots de *juste* et de *justice* renvoient, on l'a rappelé au début de ce commentaire², à l'éthique traditionnelle, c'est-à-dire, à la vertu, et cela tout à fait indépendamment du platonisme³. L'idée de justice, qu'on vient de réduire à celle de droit, ne subsiste-t-elle pas, avec son sens traditionnel, comme au degré zéro ? La vertu, autrement dit, même ramenée au droit objectif, ne garde-t-elle pas quelque chose de son sens primitif et dont bénéficierait, en retour, le droit même ? Car, à l'inverse, le droit objectif, fondé sur les traités, n'est-il pas, tacitement, conçu comme étant soutenu par

1. Usener, *Ep.*, fragm. 511 (*Commenta Lucani*, IX, 563) : « Epicurei sine substantia uirtutem esse dicunt uanumque ei nomen » (cette dernière expression, qui traduit le *φωναί κεναί* épicurien, en atteste assez l'authenticité). — Colotès avait globalement reproché à Platon sa théorie des Idées (*Plut., adv. Colot.*, 14, 1115 B 9-10).

2. Cf. plus haut, p. 71.

3. On peut rappeler ici le vers 610 des *Sept contre Thèbes* (σώφρων, δίκαιος, ἀγαθός, εὐσεδής ἀνὴρ...), vers que P. Mazon encore, à la suite de Wilamowitz, rejette comme « ualde suspectus », mais qui prouve, au contraire, que c'est Platon qui, dans son canon des quatre vertus, dites cardinales, est tributaire de la tradition (cf. W. Jaeger, *Paideia*, I^{er}, De Gruyter éd., 1936, p. 149-150). Les recherches de G. Dumézil ont confirmé, d'un tout autre point de vue et par une méthode toute différente, l'ancienneté des vertus « platoniciennes » (*Jupiter, Mars, Quirinus*, Gallimard éd., 1941, pp. 257-261), et nous avons essayé de montrer ailleurs que, plus que ce canon traditionnel, ce sont les deux catégories éthiques du *courage* et de la *douceur* qui sont au centre de la réflexion (morale et politique, mais aussi dialectique) de Platon (*Questions platoniciennes*, pp. 129 sqq., 183-184).

l'état d'esprit de ceux qui, après réflexion, se sont décidés à conclure ces traités, et à les respecter ? Et cet état d'esprit, commandé uniquement par l'idée d'utilité, mais pourtant requis, à titre de condition de possibilité, pour que de tels traités puissent prendre naissance, d'abord, et se conserver ensuite, — ne peut-il pas s'interpréter comme un sentiment de justice, puisque, selon l'opinion commune : « Ceux qui respectent la légalité sont justes..., ceux qui la violent sont injustes »¹.

La maxime autorise à poser cette question, elle ne permet pas d'y répondre. Il faut, pour cela, consulter les deux maximes suivantes.

1. [Platon], *Minos*, 314 d : Οἱ δὲ νόμιμοι δίκαιοι ; ... Οἱ δὲ ἄνομοι ἄδικοι ; ...

CHAPITRE IV

L'INJUSTICE

I. — LA MORALITÉ COMME AUXILIAIRE DE LA LÉGALITÉ

« L'injustice n'est pas en soi un mal, mais seulement parce qu'elle entraîne une incertitude qui fait craindre de ne pas échapper à ceux qui ont la charge de punir de tels actes (XXXIV).

« Il est impossible pour celui qui transgresse en quelque point le pacte conclu en vue de ne pas se nuire mutuellement, d'avoir bon espoir d'échapper à la découverte, même s'il y réussit des milliers de fois, en telle circonstance donnée : jusqu'au dernier moment¹, il ne peut savoir s'il échappera encore » (XXXV).

27. Par rapport à ce qui précède, la transition formelle est assurée par l'expression de l'« en-soi ». De même que la justice n'est pas quelque chose en soi, de même l'injustice n'est pas, en elle-même, un mal, mais seulement par ses conséquences. La thèse, exposée dans ces deux maximes, et confirmée par d'autres témoignages, n'a rien qui puisse surprendre : elle se déduirait, aussi bien, en tant que proposition particulière, de deux principes épicuriens d'une portée universelle.

1^o Le souverain bien étant le plaisir, « c'est en vue du plaisir que nous choisissons les vertus, et non pas à cause d'elles-mêmes, tout comme nous avons recours à l'art de la médecine,

1. Pour *καταστροφή* au sens de *fin de la vie*, on peut noter que cet emploi ne se trouve, en grec classique, que chez Thucydide, II, 42, 2 *if.* et chez Sophocle, *Œd. à Col.*, 103 (J. Classen et J. Steup, *ad* Thuc., *loc. cit.*).

en vue de la santé »¹. Par contraposition : les vices correspondants « ne laissent pas de tourmenter l'âme, d'être pour elle un constant objet de préoccupation et d'embarras »².

2^o « Ne fais rien, dans la vie, dont tu aies à trembler que ton prochain ne l'apprenne »³.

Le premier principe (recommande les vertus et) déconseille les vices, en raison de leurs conséquences ; le second place ces conséquences (ou, du moins, la principale d'entre elles) dans la peur qu'autrui n'en prenne connaissance.

Ce qui peut surprendre plutôt, c'est, d'une part, de voir la morale s'introduire dans cette succession de maximes juridiques (et d'en interrompre le déroulement) et c'est, d'autre part, que cet enseignement moral s'attache à un vice, sans prendre en considération la vertu qui y correspond et qui, cependant, dans la maxime précédente, avait été appelée de son nom.

D'où l'on est amené à se demander si ces deux maximes concernent vraiment la morale (le « comportement subjectif du particulier »), et si la place qui leur est accordée ici ne s'explique pas du fait que, elles aussi se rapportent, en réalité, au droit. Ce qui, d'ailleurs, pourrait le faire croire d'emblée (et faire présumer, par là, que ces maximes s'intègrent parfaitement dans le contexte), c'est l'emploi, ici, de termes juridiques (les « autorités chargées de la répression » des délits), allant jusqu'à la répétition de l'expression-clef de tout ce passage (« en vue de ne pas se nuire mutuellement »), — emploi qui fait totalement défaut dans d'autres textes qui, en apparence, formulent la même idée⁴.

1. Cicéron, *De finibus*, I, XIII, 42 ; Diog. Laërt., X, 138 (Us. 504).

2. Cicéron, *De finibus*, I, XVI, 50.

3. *Gnom. Val.*, 70 : Μηδέν σοι ἐν βίῳ πράχθῃ δὲ φόβον παρέξει σοι εἰ γνωσθήσεται τῷ πλησίον. — φόβος est construit avec εἰ et le futur, comme dans *Andromaque*, 61 et dans *Médée*, 184-5 ; la même construction (avec le verbe, il est vrai) dans la *Cyropédie*, VI, 1, 17. — La traduction de G. Arrighetti (« ... au cas où cela serait connu du prochain ») manque tout le sens de cette maxime : la peur n'est pas suspendue à la connaissance du prochain, comme à sa condition de naissance : elle naît au moment même du méfait, et elle a pour objet cette possibilité même que le prochain puisse en avoir connaissance.

4. *Gnom. Val.*, 7 ; Usener, *Epic.*, frgts 531, 532, 582.

On vient de décrire le « droit selon sa nature ». C'est là le droit objectif, constitué par un traité dont la disposition principale est de ne pas se nuire mutuellement, mais qui se spécifie, comme le précise la maxime XXXV, dans toutes les règles particulières du droit positif¹, lesquelles, plus loin, sont appelées lois². D'autre part, à côté de cette réalité éminemment objective, il n'y a pas place pour quelque chose qui s'appellerait « justice », puisque ce terme, correctement entendu, ne fait que renvoyer au traité même, c'est-à-dire au droit objectif. Mais, s'il en est ainsi, et si l'on dénie toute espèce de réalité — donc : d'efficacité — à une « justice en soi », on est conduit à s'interroger sur la stabilité — et sur l'efficacité — du droit même. Car s'il consiste en des traités, et s'il n'y a pas de justice pour en assurer l'application, comment ces traités s'imposeront-ils, et quelle en sera la garantie ou la sanction ? Or il semble que ce soit à cette question que répondent les deux maximes.

28. L'injustice, en effet, n'est pas formellement interdite (à titre de défense morale), ni déconseillée (à titre de conseil de prudence). Elle n'est l'objet, ni d'un impératif ni d'une interdiction, mais d'une simple description, qui s'exprime dans le mode de l'indicatif. Après avoir, ici encore, répudié la conception platonicienne de l'injustice comme d'un mal en soi³, Épicure explique que l'injustice est un mal par ses conséquences⁴. Mais comme ces conséquences sont inéluctables (il en va ici comme de certains plaisirs, dont « les causes productrices emportent avec elles des embarras divers »⁵) on peut dire que « l'injustice, une fois établie dans l'âme, en cela même qu'elle y est présente, engendre des embarras »⁶. « ... en cela même qu'elle y est présente... » : ce n'est pas parce que, semblable à une maladie, l'injustice pervertirait l'ordre naturel qui doit, comme le veut le

1. *Max.*, XXXV : ... τι κινούντα ὧν συνέβητο πρὸς ἀλλήλους εἰς τὸ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι...

2. *Max.*, XXXVII, 15 (Us.), XXXVIII, 8.

3. Platon, *République*, IV, 445 a-b.

4. Que l'injustice soit un mal, indépendamment de ses conséquences, Platon le montre, plus particulièrement, dans *Rép.*, IX, 588 b sqq.

5. *Max.*, VIII.

6. Cicéron, *De fin.*, I, XVI, 50.

platonisme¹, s'instaurer entre les parties de l'âme², mais parce que, agissant au dehors, l'injustice produit en même temps, et par cela même, des troubles permanents dans l'âme. On peut donc dire, tout ensemble, que l'injustice n'est pas en soi un mal, mais que, ses conséquences étant inéluctables, elle trouble l'âme, dès l'instant qu'elle y est présente. Et elle la trouble, non pas par des inconvénients qui pourraient n'être que mineurs (comme font peut-être ces plaisirs dont il est question dans la maxime VIII), mais par l'un des plus grands maux, dont la physique épicurienne seule peut venir à bout : la crainte de la mort³. Cela, bien entendu, à titre de cas limite : Athènes ne vit plus sous la législation de Dracon. C'est d'ailleurs pourquoi les Épicuriens, comme on peut le noter par parenthèse, rejettent le dogme stoïcien de l'égale gravité des fautes⁴ : autant et plus peut-être qu'une portée morale, cette contestation devait avoir un sens juridique, concernant l'échelle des peines. Il reste — et c'est ce qui donne son sens fort à la peur — que ce sont les crimes de sang que les Épicuriens ont principalement et essentiellement en vue, quand ils s'interrogent sur l'utilité du contrat conclu en vue de ne pas se nuire mutuellement, — comme on peut le voir dès le début du récit d'Hermarque.

Si cette pensée, qu'on trouverait déjà en substance dans la maxime XVII, est développée ici en deux maximes, ce n'est sans doute pas à des fins de répétition, mais, peut-on penser, dans une double intention.

C'est, d'abord, pour continuer la description « objective » du droit, en montrant comment les traités qui le fondent, sont garantis. Cette garantie n'est pas, comme par exemple chez Platon⁵, placée simplement dans l'annonce de la sanction : elle

1. *Républ.*, IV, 444 d.

2. Pour donner un sens à cette comparaison, il faut rappeler que la transposition de cette idée platonicienne était parfaitement possible dans l'Épicurisme : l'« âme de l'âme » (Lucrèce, III, 281), comparable au principe hégémonique des Stoïciens (ainsi avec raison J. M. Rist, *Epicurus*, p. 79), l'atteste, et D. J. Furley a pu se demander si, par exemple, l'étude ne modifierait pas les structures des atomes psychiques (*Two Studies in the Greek Atomists*, p. 200).

3. *Max.*, XI (avec le même terme épicurien de *ὀφία*).

4. Usener, *Epic.*, fr. 521.

5. Platon, *Lois*, IV, 719 e sqq.

est placée dans l'âme même de l'infracteur éventuel, et elle l'est, non pas, comme chez Platon encore¹, à partir d'une éducation civique (à laquelle Épicure ne reconnaît qu'un pouvoir de motivation fort précaire), mais par une peur inéluctable. Par là, le châtement, toujours tardif quand il est confié à la « vindicte divine »², aisé à éviter quand il dépend des juges mortels auprès desquels l'« apparence l'emporte sur la vérité »³, est attaché, comme par un lien de causalité physique, au délit même : le « positivisme » de la psychologie épicurienne rejoint ainsi l'idée de la « légalité interne », découverte par Solon pour la vie sociale⁴. De cette manière, la sanction externe, agissant seulement comme « menace »⁵, est transposée dans l'âme du délinquant comme une certitude — d'incertitude, pourrait-on ajouter. A quoi est liée la seconde intention de ce texte. Des traités de droit, ainsi garantis, le sage peut tirer un motif de confiance : l'existence du droit contribue puissamment à lui procurer « la sécurité à l'égard des hommes » ; les traités conclus en vue de ne pas se nuire mutuellement étant sanctionnés par la peur du plus grand mal, il est bien vrai que : « Les lois ont été établies à cause⁶ des sages, non pas pour qu'ils ne commettent pas d'injustice, mais pour qu'ils n'en subissent pas »⁷.

29. Est-ce à dire, cependant, que l'effectivité des lois⁸ ne soit assurée que par la crainte des méchants ? Tant s'en faut, et

1. *Lois*, IX, 853 b-d 4 ; cf. *Républ.*, IV, 425 b-e.

2. Plutarque, *Sur les délais de la vindicte divine*, 2.

3. Platon, *Républ.*, II, 365 c 1-2.

4. Solon, 3 (in Démosthène, *Sur l'Ambassade*, 255) ; cf. W. Jaeger, *Paideia*, I, p. 194.

5. Cf. *Lois*, IV, 719 e 10 : ἐπαπειλήσας τὴν ζημίαν...

6. J. M. Rist (*Epicurus*, p. 123, n. 8) préfère traduire χάριν τῶν σοφῶν par « dans la mesure où les sages sont concernés » ; R. Philippson déjà (*loc. cit.*, p. 301) voulait comprendre : « Dans la mesure où l'on tient compte des sages... » Il paraît difficile, pourtant, de s'écarter du sens obvie, d'autant que la phrase peut faire penser à celle d'Aristote qui, « interrogé pourquoi il avait quitté Athènes, répondit : parce qu'il ne voulait pas permettre aux Athéniens de commettre, pour la seconde fois, un crime contre la philosophie » (Elien, *Var. Hist.*, III, xxxvi). Cf. plus loin, p. 97, note 1.

7. Usener, *Epic.*, fr. 530.

8. Voir J. Carbonnier, Effectivité et ineffectivité de la règle de droit, in *Année sociologique*, 1957-58, réimpr. in *Flexible Droit*, L.G.D.J., 1969, chap. VII.

nous pouvons répondre à présent à la question soulevée plus haut, au sujet de la maxime précédente. Car si l'injustice même, à travers ses conséquences, se trouve engagée, en quelque sorte, au service des lois et au maintien de celles-ci, il est clair que, rétrospectivement, on doit s'interroger sur le rôle de la justice — comprise, cette fois, comme vertu, dans cette même tâche. Et la réponse sera alors fournie par cette maxime même : la justice transcendante étant ramenée et *réduite* à la conclusion des traités — laquelle est une réalité sociologique et, en tant que telle, objective —, l'origine de cette réalité doit être cherchée dans l'état d'esprit de ceux qui jugent utiles ces traités. Autrement dit : en cela même qu'il place la justice dans le droit objectif, Épicure la requiert, à titre d'origine, comme vertu, c'est-à-dire comme la compréhension adéquate de l'utilité du droit (compréhension qui est la condition, tout à la fois, de la genèse du droit et de sa conservation), tout comme le courage « ne se produit pas par nature, mais par un raisonnement sur l'utile »¹. Et comme, jusqu'à nos jours, la constitution et la conservation du droit en manifestent la vitalité, c'est donc que, parmi la foule de ses usagers, ceux qui y trouvent leur avantage (plus précisément : ceux qui sont capables de comprendre que le droit leur est utile) sont plus nombreux que ceux qui en jugent autrement : l'effectivité du droit nous fait ainsi comprendre que les « justes » l'emportent en nombre sur les injustes. Or c'est là précisément ce qu'indique, dès le début de son récit, l'épicurien Hermarque².

C'est donc bien, en fin de compte, de la vertu et du vice que traitent les maximes XXXIII et XXXIV, mais ce n'est, ni à titre d'états d'âme, ni pour se donner pour objet le « comportement subjectif du particulier » : c'est pour montrer que l'une et l'autre se révèlent, en dernière analyse, comme des auxiliaires du droit, c'est-à-dire de ce même droit objectif qui demeure le thème constant de l'ensemble des huit maximes.

De placer la justice dans le droit était d'ailleurs, comme on peut le rappeler, une idée parfaitement traditionnelle. Antiphon

1. Diog. Laërt., X, 120 (Usener, *Epic.*, fr. 517).

2. « ... ces menaces ont été décrétées, à l'intention de ceux qui sont incapables de raisonner sur l'utile, alors que la majorité les admettait parfaitement » (ap. Porphy., *De abst.*, I, 7 i.f.).

met sur le même plan les « méchants » et ceux qui « transgressent les lois » (des hommes « sans foi ni loi », traduit très bien L. Gernet)¹. Selon Aristote (et cela au début de son enquête, où il commence par inventorier les opinions communes), « puisque celui qui transgresse la loi est injuste, alors que celui qui s'y conforme est juste, il est clair que les actes conformes à la loi sont en quelque sorte des actes justes »². Ce qui distingue la théorie épicurienne de cette tradition, c'est, d'une part, l'accent mis sur l'utilité (c'est-à-dire son insistance sur cette idée, présente elle aussi, nous l'avons rappelé, dans la tradition) et c'est, d'autre part, la non-distinction entre ce que Kant appellera *légalité* et *moralité*. Or il s'agit là, de la part d'Épicure, non pas d'une confusion, mais d'un refus (ici encore, si l'on veut, « positiviste »), et d'un refus très conscient, puisque cette distinction, kantienne avant la lettre, se trouve chez les orateurs attiques³, (et R. Hirzel, nous semble-t-il, a tort d'en minimiser la portée)⁴, avant d'être formulée, en toute clarté, par l'École stoïcienne⁵. Il est évident que la position d'Épicure, sur ce point, est parfaitement réfléchie.

II. — LE FONDEMENT PSYCHOLOGIQUE DU DROIT : LA PEUR DU CHÂTIMENT

A partir de là, il reste à indiquer ce qui fait l'originalité la plus certaine de ces deux maximes, et qu'on s'expose à méconnaître, aussi longtemps qu'on s'obstine à ramener ce texte à un enseignement moral, c'est-à-dire à une leçon qu'il est aisé, ensuite, de juger, soit immorale⁶, soit entachée, en tout cas, d'une

1. Antiphon, *Sur le Chœreute*, § 47.

2. *Éthique à Nicomaque*, V, 3, 1129 b 11-12.

3. Isocrate, *Eginél.* (XIX), 16 : ...μη μόνον ὡς κατὰ τοὺς νόμους ἀλλ' ὡς δικαίως ταῦτ' ἐπραΐεν.

4. R. Hirzel, *Themis, Dike...*, p. 384, n. 4.

5. Cicéron, *De finibus*, III, xviii, 59.

6. « Position extrême », écrit Bailey qui estime que, pour Épicure, « l'idéal, du point de vue de l'individu, est réellement l'injustice » (*The Greek Atomists...*, p. 512). — R. Philippon essaie de sauver l'honneur d'Épicure, en considérant que, « dans aucun cas la maxime ne peut vouloir dire qu'il faut éviter l'injustice *seulement* par peur de la punition », mais déplore que, parmi les « conséquences » de l'injustice, la « peur de la punition soit soulignée d'une manière unilatérale » (*loc. cit.*, p. 302).

banalité extrême, puisqu'on pourrait la faire remonter au moins à Épicharme¹.

30. Schopenhauer a dit quelque part : « Il est aisé de prêcher la morale, difficile de la fonder ». Or, notre texte entreprend de « fonder la morale » et, plus précisément, puisqu'il se place dans un contexte juridique², de mettre au jour le fondement du contre-motif qui puisse empêcher l'injuste (c'est-à-dire celui qui est « incapable de raisonner sur l'utile »³), de violer les lois. Il y avait, à cet égard, tout un arsenal d'arguments possibles qui, au cours des temps, se sont influencés les uns les autres, mais que l'on peut, très schématiquement, ramener à deux traditions.

La première (et, de fait, la plus tardive) avait placé la sanction dans l'âme même du délinquant et avait réussi, par là, à rendre le châtement, non seulement inéluctable, mais encore contemporain du délit. Ce courant est représenté principalement par Platon, qui avait comparé l'injustice à une maladie⁴ ou à une laideur⁵, et avait montré que la plus grande malfaisance de l'injustice consiste à nous assimiler aux méchants⁶ (la reprise, dans les mythes platoniciens, des traditions de l'Hadès ou de la métempsychose procède de cette même conception⁷). Chrysippe, tout en polémiquant contre le premier livre de la *République*, devait admettre que « l'injuste subit une injustice de la part de lui-même, et que c'est contre lui-même qu'il agit injustement »⁸.

1. Épicharme, 37 (D.K.) : ὁ πονηρὸς, μὴ τὰ μαλακὰ μῶσο, μὴ τὰ σκληρὰ ἔχῃς.

2. R. Philippson (*ibid.*), pour expliquer que la maxime XXXV « prête à méconnaissance », opère, une fois de plus, avec le caractère fragmentaire du recueil, et considère que la maxime est « arrachée à son contexte », ce qui lui permet d'en supposer un autre, plus favorable à sa propre lecture. On a indiqué plus haut (p. 21) que le « contexte » perdu ne doit pas l'emporter sur le contexte nouveau, le seul que l'interprète, sauf preuve contraire, puisse raisonnablement prendre en considération.

3. Cf. plus haut, p. 90, n. 2.

4. *Gorgias*, 464 a-b.

5. *Sophiste*, 228.

6. *Lois*, V, 728 b (cf. IV, 716 c-d).

7. *Platonisme et pensée contemporaine*, pp. 71-78.

8. Plutarque, *De Stoic. repugn.*, chap. XV et XVI (la phrase citée in *S.V.F.*, III, 289).

Mais Hésiode déjà avait dit : « C'est contre soi-même qu'on prépare le mal préparé pour autrui : la pensée mauvaise est surtout mauvaise pour qui l'a conçue »¹, et Plutarque, commentant ces vers, renchérit sur Platon, disant que le châtement, dans l'âme du coupable, n'est pas seulement une « suite » nécessaire de son acte injuste, mais qu'il lui est « contemporain »². Cette tradition, on le sait, soutenue entre autres par le stoïcisme pythagorisant de Sénèque³, aboutira à la formation du concept de conscience morale, tel qu'on le trouve entièrement constitué chez Philon d'Alexandrie, avec lequel, pour citer E. Bréhier, « nous sommes à un moment solennel de l'histoire des idées en Europe »⁴. Il n'est pas interdit d'intégrer Épicure dans ce courant (comme l'a fait, peut-être, déjà Sénèque)⁵. Et, de fait, on trouve, dans le traité de Plutarque *Sur la vertu et le vice*, une description, mi-psychologique mi-morale⁶, du remords (mais ce mot même n'est pas prononcé), dont le vocabulaire porte des traces épicuriennes incontestables⁷. Il ne semble pas, pourtant, que de telles descriptions reflètent l'essentiel de l'enseignement épicurien sur

1. Hésiode, *T. et J.*, 265-266 (trad. P. Mazon).

2. Plutarque, *De sera num. vind.*, 9, 553 F-554 A (sur la forme approximative de cette citation, voir, dans la récente édition de R. Klaerr et de Y. Vernière (« Les Belles Lettres », 1974), la note 4, à la p. 204).

3. P. ex. *Ep.* 43, 5, où la conscience est appelée *testis*, passage qui a pu être comparé avec Polybe, XVIII, 43, 13, où la conscience (σύνεσις) est décrite comme témoin (μάρτυρ) et comme accusateur (κατήγορος); cf. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, p. 300.

4. E. Bréhier, *ibid.*, p. 296.

5. Sénèque, *Ep.*, 97, 15. — E. Bréhier écrit à ce sujet que Sénèque « est obligé de chercher chez Épicure une maxime qui indique le rôle de la conscience morale : « La connaissance du péché est le commencement du salut » » (*ibid.*, p. 301). Il est notable, pourtant, que cette maxime ne nous soit transmise que par Sénèque (*Ep.*, 28, 9; Usener, 522), qu'elle manque totalement dans le « protreptique » qui ouvre la *Lettre à Ménécée*, et aussi qu'Épictète la formule comme une vérité stoïcienne, sans se soucier de son origine (*Diss.*, II, 11, 1, et *Gnomol. Epict. Stobaei*, 3 (*Flor.*, I, 48; *Épictète*, éd. min. Schenkl, p. 463).

6. On trouve d'ailleurs un mélange comparable chez Plutarque, où le regret (μεταμέλεια) s'accompagne de honte, de crainte, de souffrances et de troubles (*De sera num. vind.*, 9, 554 B 1-4); l'action purement morale du remords (μετάνοια) est mieux isolée dans le *De tranquill. anim.*, 19, 476 F 2 sq.

7. Plutarque, *De virt. et vitio*, 3, 101 B (Usener, *Epic.*, fr. 520).

le problème de la justice et de l'injustice. Nos deux maximes s'orientent dans un tout autre sens et ne retiennent, de tout ce courant qu'on vient d'évoquer, que l'idée de la contemporanéité du délit et de la peine.

31. Elles en conservent encore, à vrai dire, l'autre idée constitutive : l'intériorité de la peine. Mais c'est au moyen d'une transposition et en conclusion d'une démarche qui, dans son premier mouvement, s'appuie au contraire sur l'autre des deux traditions évoquées plus haut (et la plus ancienne) : celle qui avait essayé de prévenir les délits par la menace du châtement effectif. Ce courant qu'on peut caractériser comme le « droit de Rhadamante »¹ (« Si elle inflige ce qui a été commis, la sentence est droite »²) se confond avec l'origine même et la formation du droit pénal, et n'a pas à être retracé ici. Il faut rappeler seulement que sa conceptualisation (mathématisante)³ est due aux Pythagoriciens. Leur principe de *réciprocité* (ἀντιπεπονθός)⁴ renouvelle l'antique loi du talion ; il est réaffirmé dans le droit pénal de Platon⁵, et admis, en définitive, par Aristote même, qui avait pourtant commencé par le critiquer, non sans quelque légèreté et à l'aide, assez curieusement, du concept d'*analogie*, lui-même emprunté, comme on sait, à la philosophie pythagoricienne⁶. C'est ce principe encore qui permettait l'élaboration de la notion d'obligation délictuelle, dont le concept (la pratique en étant, bien entendu, beaucoup plus ancienne) est clairement établi par Platon et par Aristote. — On peut noter encore qu'il y avait, en matière de droit pénal, surtout dans la mesure où il s'agissait de sanctionner les crimes contre l'État, comme une présence des origines : il est remarquable, à cet égard, de voir l'orateur Lycurgue, en 331/0, se référer à la législation de

1. J. A. Stewart souligne l'origine pythagoricienne de cette expression (*Notes on the Nicomachean Ethics*, t. I, p. 447 déb.).

2. Hésiode, fragm. 174, A. Rzach (avec les *testimonia*) ; le vers est cité surtout par Aristote, *Eth. Nic.*, V, 8, 1132 b 26. On peut noter que l'absence de sujet, dans le premier hémistiche, fait penser au style des *XII Tables*.

3. Ceci a été parfaitement vu et développé par Stewart, *loc. cit.*, p. 442 sqq.

4. C'est ce que Plutarque appelle très bien τὸ ἀντιπεπονθός (*De sera num. vind.*, 6, 551 C 7).

5. Platon, *Lois*, IX, 870 e 2 ; cf. 872 e-873 al.

6. *Éthique à Nicomaque*, V, 8 déb.

Dracon¹ ; Aristote justifie la sévérité des lois de Dracon et de Pittacos par l'intérêt général (τὸ συμφέρον²) ; l'Épicurien Hermarque constate que l'appareil des sanctions fonctionne aujourd'hui de la même manière qu'aux temps anciens³.

Ce qui, plus peut-être que le principe du talion, l'adoucissement de ce principe et la constitution d'une échelle des peines, importe ici, c'est l'automaticité de la punition, ou, plus exactement, la conviction que la peine est appelée par le délit, comme l'effet par sa cause. Le principe de causalité, chez Héraclite, se formule en termes d'*imputation*, et la procédure criminelle devient comme un paradigme⁴ permettant de penser et d'exprimer l'irréfragable légalité à laquelle sont soumis les phénomènes de la nature⁵ (tout comme le mot de κόσμος, au-delà de sa signification militaire et politique, en est venu à désigner le monde⁶). Mais à l'inverse, le lien, obligatoire et nécessaire, entre la faute et la peine est parfois rompu, souvent aussi assoupli ou démesurément distendu. C'est de telles expériences que naît le problème de la théodicée, que les Grecs ont médité, depuis les poèmes homériques⁷. Plus près de notre présent propos, on rappellerait que la tradition qui appuyait l'obligation de la loi sur l'effectivité de la peine, s'est accompagnée très tôt d'une critique de cette tradition même. Hésiode déjà (à une époque, il est vrai, où le *nomos* n'est pas encore fixé par écrit, mais où les θέμιστες constituent néanmoins un ordre juridique « naturel et reconnu »⁸) se plaint des rois, « mangeurs de présents »⁹.

1. Lycurgue, *Contre Léocrate*, § 64 sqq.

2. Aristote, *Politique*, II, xii, 1274 b 15-23.

3. Hermarque, *ap. Porph.*, *De abstin.*, I, 7, p. 90, 6.

4. C'est bien dans ce sens que l'analogie s'est formée, et non pas, à l'inverse, à partir de l'ordre cosmique que l'on aurait, ensuite, projeté dans l'ordre social. Après avoir envisagé cette dernière hypothèse, J. Carboneau écrit très bien : « Le raffinement même de l'analogie inviterait à renverser la séquence, à conjecturer que l'invocation des lois cosmiques et des modes musicaux est venue après coup, au soutien de règles de droit déjà formées plutôt que l'inverse » (*Flexible Droit*, L.G.D.J., 1969, p. 70).

5. Héraclite, frgt 94 D.K. ; voir H. Kelsen, *Théorie pure du droit*, trad. Ch. Eisenmann, Dalloz, 1962, § 20 (p. 117).

6. J. Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque*, éd. fr. par Aug. Reymond, Payot 1919, p. 31.

7. *Platonisme et pensée contemporaine*, p. 71 sqq.

8. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Hesiodos Erga*, Weidmann éd., 1928, p. 67.

9. Hésiode, *T. et J.*, 221, 248-273.

Démocrite s'élève contre ceux qui « prononcent des acquittements, contraires à la loi, par appât du gain ou par bon plaisir »¹ ; ailleurs, il semble même requérir le simple citoyen pour s'opposer aux actes injustes². On sait que les Pythagoriciens avaient recommandé de « se porter au secours de la loi »³. Platon, à son tour, reprendra cet impératif, à la fois civique et moral, en développera le fondement théorique et le spécifiera dans des dispositions législatives concrètes⁴. (Socrate avait distingué, des lois positives, les lois établies par les dieux, en ce que ces dernières seules comportent une sanction inéluctable⁵). D'une manière à la fois plus réaliste et plus désabusée, et à titre de simple constatation, le sophiste Antiphon avait montré qu'à ceux qui obéissent aux lois, « le droit provenant de la loi ne vient pas suffisamment au secours » : il est incapable d'épargner à la victime l'injustice subie ; puis, quand l'affaire vient devant les tribunaux, la victime n'a aucun avantage pour faire valoir ses droits contre l'infracteur, les armes judiciaires étant les mêmes, de part et d'autre⁶. Ailleurs, il insiste sur les difficultés que peut éprouver l'homme honnête à produire des témoins qui souvent, par peur de représailles, n'osent pas déposer en faveur d'une juste cause⁷. Ces analyses sont tout à fait remarquables : Antiphon a parfaitement vu la différence entre le droit à l'état statique, et le droit à l'état dynamique, et que le principe de l'*agôn*, qui commande la lutte judiciaire, empêche souvent ces deux états de se recouvrir, et s'oppose à ce que la cause juste obtienne justice. On sait, enfin, qu'à l'absence d'un ministère public et d'un corps de police organisé, l'institution des sycophantes ne parvenait à remédier que fort imparfaitement : Lycurgue encore insistera sur l'impuissance de la loi et des tribunaux à réprimer les délits, « s'il n'y a pas quelqu'un pour leur déférer les coupables »⁸.

1. Démocrite, frgt 262 D.K.

2. Démocrite, frgt 38, 258-261.

3. A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège, 1922, p. 49.

4. Cf. *La théorie platonicienne de la dénonciation*, in *Rev. de Métaph. et de Morale*, 1953, réimpr. in *Questions platoniciennes*, pp. 173 sqq.

5. Xén. *Mémor.*, IV, iv, 21.

6. Antiphon, 44, A, col. 6. Sur l'identité d'A., cf. Guthrie, *Hist.*, III, 285, 292-4.

7. *Id.*, *ibid.*, B, Col. I et II (p. 354-355).

8. Lycurgue, *Contre Léocrate*, § 4.

32. « Les lois ont été établies à cause des sages¹, afin de leur épargner, non pas de commettre des injustices, mais d'en subir »². Plutarque ne semble pas connaître cette proposition, mais il en rapporte une autre, due à un proche élève d'Épicure, selon laquelle les humains, en l'absence de tout ordre juridique et politique, en seraient réduits à mener une vie de bêtes³. Et il ajoute que, lors même que toutes les lois seraient supprimées, mais que subsisteraient les préceptes de Parménide, de Socrate, d'Héraclite et de Platon, « il s'en faudrait de beaucoup que nous nous dévorions les uns les autres, à la manière des bêtes »⁴. Cette hypothèse, bien entendu, est polémique. Elle ne trahit cependant pas la pensée de l'adversaire, et elle fait voir, très pertinemment et très justement, dans lequel des deux courants, qu'on vient d'évoquer (préceptes moraux et voix de la conscience,

1. Ici, comme dans les maximes XXXI (σύμβολον) et XXXII (πρὸς ταῦτα), une phrase en apparence toute simple semble poser une difficulté d'interprétation impossible à trancher. A vrai dire, la traduction de χάριν τῶν σοφῶν par « en vue de », « dans l'intérêt des sages », paraît, à première lecture, la plus (sinon, la seule) naturelle : quand on lit cette phrase, hors de tout contexte, chez Stobée, aucun autre sens ne semble possible, pas plus que dans l'adaptation qu'en fait Porphyre ; Zeller, dont le jugement après tout n'est pas sans quelque poids, commente ce texte, sans poser aucune question de traduction (*Die Phil. d. Gr.*, III, 1^a, p. 472). Ce sont Philippson, on l'a noté plus haut (p. 89, n. 6), puis Rist, qui ont proposé de comprendre : « ... dans la mesure où les sages sont concernés », ce qui certes, si l'on ne tient pas compte du mouvement de la phrase, est possible (cf. p. ex. *Gnomol. Vat.*, 31). Dans la lecture obvie, la phrase a pu paraître immorale ou, du moins, « égoïste » (von Arnim) ; la lecture amendée parvient sans doute à sauver l'honneur d'Épicure, mais oblige à se demander pourquoi le philosophe a cru devoir faire cette assertion sur l'origine (et la finalité) des lois : « en ce qui concerne les sages ». Or, si l'on essaie de « collationner » ces deux traductions, on voit qu'elles ont au moins un point commun (et qui est, arbitrairement, négligé par l'exégèse « égoïste ») : c'est que le sage n'a nul besoin des lois pour ne pas commettre d'injustice. On est alors renvoyé au récit d'Hermarque, où ce sont les sages qui prennent l'initiative des lois, et cela dans l'intérêt de tous. Il semble donc qu'il faille comprendre que les sages sont, tout ensemble, les auteurs des lois et les bénéficiaires, — mais ni plus ni moins que le groupe social tout entier (et y compris ceux qui, étant « incapables de raisonner sur l'utile », ont besoin des menaces de la loi) : c'est cette double fonction (causale et finale) que les sages assument dans l'établissement des lois, qu'on a essayé de rendre par « à cause de... ».

2. Usener, *Epic.*, fr. 530.

3. Plutarque, *Adv. Colot.*, 30, 1124 D (cité plus haut, p. 17, n. 4).

4. *Id.*, *ibid.*

d'un côté et, de l'autre, les lois positives munies de leur appareil de répression) il convient de ranger la théorie d'Épicure.

Cette subsomption, toutefois, n'est correcte qu'en première approche, et pour ce qui concerne le commencement de la démarche épicurienne. Il reste vrai, sans doute, que le fondement de la vie en société doit être placé dans les lois positives, seules capables d'assurer aux hommes¹ (donc, aussi, aux « sages »), « sécurité et tranquillité »². Mais ce n'est pas assez de l'affirmer, parce que cette affirmation est sujette à contestation. C'est pourquoi la démarche se poursuit et emprunte une voie qui, dans les trois étapes de son parcours, manifeste l'originalité de la pensée épicurienne. 1) L'effectivité des lois, on l'a dit, était mise en question par tout un courant critique, aussi ancien sans doute que la pratique même de la codification³ et qui, depuis la sophistique, n'avait cessé de se renforcer. Il s'agit, pour Épicure, d'opposer à ces critiques la seule réponse recevable : montrer que la loi est toujours effective, c'est-à-dire, qu'elle est toujours efficacement sanctionnée. 2) Pour cela, il accepte de la tradition moraliste (de celle d'où allait sortir l'idée de conscience morale), non pas son inspiration éthique même, mais simplement l'idée d'intériorité. Il va donc s'efforcer de prouver que la transgression d'une loi (positive) entraîne inéluctablement la sanction. Celle-ci n'est, ni la punition effective (la critique avait montré qu'elle pouvait tarder ou même ne jamais se produire), ni le repentir (pas plus que Nietzsche, Épicure ne croit au *morsus conscientiae*⁴), mais l'incertitude où se trouve le coupable d'échapper au châtement : la punition extérieure est ainsi transportée dans l'âme même de l'infracteur : incertaine, quant à sa date et à son événement (son terme et sa condition, diraient les Romains), elle est rendue certaine par la peur, et cette peur naît au moment même du délit. 3) Pour démontrer, enfin, que l'incertitude d'échapper au châtement est

1. Ainsi Hermarque (Porph., *De abst.*, I, 7-8) et Lucrèce, V, 1143-1150.

2. Colotès *ap.* Plutarque, *loc. cit.*

3. On peut rappeler à ce sujet l'obscurité, intentionnelle selon certains, des lois de Solon (Aristote, *Const. d'Athènes*, IX).

4. *Généalogie de la morale*, deuxième dissert., § 15. — Nietzsche aurait certainement approuvé l'emploi du mot *μεταμέλεια* fait par Démosthène pour exprimer le regret que lui aurait laissé une méchante affaire (chez Aulugelle, I, viii, 5).

bien fondée, Épicure va recourir à sa canonique, et prouver que même les procédés perfectionnés de la méthode scientifique sont incapables d'y porter remède.

1) Comme en témoigne le récit d'Hermarque, et comme on le voit à l'évidence dans les maximes XXXVII et XXXVIII, il y a chez Épicure un souci très réel de prendre la défense des lois positives (réserve faite du problème de l'« utile », sur lequel on reviendra, mais qui, dans le présent contexte, ne touche pas l'essentiel) ; on pourrait dire, en empruntant leur formule aux Pythagoriciens, qu'il « se porte au secours de la loi », autant qu'il est en lui, c'est-à-dire, non pas par une participation active aux affaires, mais par sa doctrine¹. La critique délibérée des lois, sophistique dans ses origines, philosophique chez certains élèves de Socrate, métaphysique, enfin, au sens positiviste du terme, a dû lui paraître frivole, déplacée, et proprement « vaine » : tout comme les prédicateurs de la mort continuent à jouir de la vie², c'est protégés par l'ordre civil que ces philosophes s'en prennent à cet ordre, en des attaques dont la vanité (*ματαιον*) consiste en ceci même qu'ils souhaitent le laisser debout. A cet égard, la polémique de Plutarque (« [les Épicuriens] font la guerre, non seulement aux législateurs, mais aux lois »³) fait contresens. Le seul soin de la « sécurité » devait amener Épicure à se faire le défenseur, non pas d'une loi naturelle, émanée de la justice transcendante, mais des *lois posées*, les seules capables de protéger les hommes. En assumant cette défense, le philosophe doit faire

1. Il faut insister sur ce point : les commentateurs ont tendance à majorer le « vivre caché », de manière à négliger tout à fait la contribution de l'Épicurisme à la vie sociale et politique. Cette contribution, déjà manifeste dans les maximes du droit, va s'amplifier chez Hermarque et chez Philodème (dans le v^e Livre de sa *Rhétorique*). Il n'y a là aucune contradiction : on peut rappeler qu'un philosophe qui, à bien des égards, ressemble à Épicure et s'est d'ailleurs senti très proche de lui, et qui, lui aussi, a passé sa vie dans une retraite studieuse (renonçant même à sa fonction de « professeur de philosophie »), a jugé qu'il appartenait au philosophe d'appuyer l'action des « gouvernements », en essayant de détruire le préjugé du « point d'honneur » et, par là, de combattre, avec les armes de la philosophie, la pratique des duels (Schopenhauer, *Parerga...*, éd. E. Grisebach, t. IV, p. 436).

2. *Lettre à Ménécée*, 127 déb.

3. Plutarque, *Adv. Colot.*, 34, 1127 D déb.

voir, non pas l'utilité des lois (aucun homme sensé, aux yeux d'Épicure, ne saurait la mettre en question), mais leur efficacité (que leurs négateurs peuvent contester à partir des délais de la justice humaine). C'est donc à faire apparaître cette effectivité, à la fois nécessaire et universelle, que va s'appliquer la démonstration.

2) Cette démonstration doit faire l'économie de tout argument métaphysique (Platon avait déduit la punition inéluctable, de l'ordre cosmique et de la providence divine¹) et moral (comme le « remords », déjà présent chez Platon² et, en général, la « vie semblable au paradigme du mal auquel [les méchants] s'assimilent »³). La peine à considérer ne peut être que celle prévue par la loi, et l'instance qui l'inflige ne peut être que l'autorité instituée à cette fin (les « magistrats chargés de la répression »). Et il s'agit de prouver que cette sanction n'est jamais en défaut, et qu'elle est subie au moment même où est commis le délit.

A moins de cela, en effet, le futur délinquant pourrait s'en tenir à la première moitié de la proposition épicurienne (« l'injustice n'est pas en soi un mal »), et contester la seconde (mais elle l'est par ses conséquences). Car ces conséquences, Platon en était convenu, « il arrive aux injustes de les éviter »⁴ ; souvent, elles se produisent si tard, qu'on doit y voir une « malchance », plutôt qu'un « châtement »⁵ ; de toute manière, entre le délit et la peine, il s'étend un long « délai », plein de délices, dont, seul, le « terme extrême » est pénible et douloureux.⁶

En transposant le châtement du dehors dans l'âme du coupable, Épicure rejoint le platonisme et même, en un sens, l'éthique d'Aristote⁷. Mais il borne le châtement au strict énoncé de la loi, et se garde d'ajouter à la sanction légale par la prédication morale (les « préludes » de Platon) ou par des menaces eschatologiques, toutes précautions par où, à ses yeux, on ne réussirait

1. *Lois*, X, 904 c-905 d.

2. *République*, IX, 577 e 3 ; *Lois*, IX, 866 e 3.

3. *Théétète*, 177 a déb.

4. *Théétète*, 176 d i.f.-el ; cf. plus haut, p. 89, n. 3.

5. Plutarque, *De sera numin. vind.*, 3, 549 C 1-2 (cf. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, deux. dissert., § 15).

6. Plutarque, *De sera...*, 553 F 3, 554 E 5.

7. *Μεταμέλεια* se trouve à plusieurs reprises dans l'*Éthique à Nicomaque*.

qu'à l'affaiblir. Le problème est donc, à partir de la seule sanction légale, de montrer que la punition est, à la fois, inéluctable, contemporaine du délit, et qu'elle est continue, soit jusqu'à son terme effectif, soit jusqu'à la fin du coupable. On dirait encore que la démonstration tend à transformer les punitions en condamnations à vie¹.

III. — LE FONDEMENT LOGIQUE DU DROIT : L'IMPRÉVISIBILITÉ DE L'AVENIR

3) L'incertitude à l'égard de l'avenir n'est pas, à une époque qui érige des autels à la Fortune, la préoccupation des seuls philosophes. « Nul ne peut dire, tant qu'il est en vie : Cela ne m'arrivera pas », écrit Ménandre². Ce vers indique en même temps la condition sociale de ceux qui réfléchissent ou qui méditent ainsi : ce n'est certainement pas un homme appartenant à la « caste des maîtres », pour parler avec Nietzsche, qui s'exprimerait de la sorte³ (exception faite, dans l'Antiquité, de la sagesse stoïcienne, formulée par Scipion victorieux et provoquant l'émerveillement de Polybe⁴). Aussi le relais est-il pris par un esclave syrien, vivant au siècle de César : « Ce qui peut arriver, d'une manière générale, à un homme, quel qu'il soit, peut arriver à n'importe qui d'entre nous, en particulier »⁵ ; Sénèque, à son tour, malgré le peu de faveur qu'il témoigne au

1. La visée d'Épicure est parfaitement illustrée par un fragment de l'orateur Lycurgue qui donne une description psychologique, destinée de tout import moral, du « morsus conscientiae » (Blass, fr. 95, Durrbach, p. 96, n° 5).

2. A. Körte, fragm. 295, 1 ; cité in Plutarque, *De tranqu. anim.*, 19, 476 D.

3. Sartre, *Morts sans sépulture*, II, VII : (un milicien) « A nous, ces choses-là ne peuvent pas arriver ».

4. Polybe, XXXVIII, 21.

5. Publilius Syrus : « Cuius potest accidere quod cuiquam potest ». — J'emprunte cette traduction, volontairement analytique, à O. Riemann et A. Ernout, *Syntaxe latine, d'après les principes de la grammaire historique*, (Klincksieck éd., 1932, § 13, b), 2° (p. 36). Ici encore, on pourrait rappeler (tant pour l'idée que pour la leçon grammaticale qui la sous-tend) Sartre : « Tout un homme, fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui » (*Les Mots*, i.f.).

mime, ne dédaigne pas de citer ce vers de Publilius, et de le commenter longuement¹.

33. Dans un texte scolaire, Épicure fait équitablement leur part respective à la Nécessité, à la Fortune et à la liberté². Il n'empêche que la liberté du sage l'emporte sur la Nécessité³ et que la « sagesse n'a point commerce avec la Fortune »⁴ : cette dernière idée sera reprise et formulée par Métrodore avec une vigueur que Cicéron qualifie de stoïcienne, encore qu'il la juge peu compatible avec l'hédonisme du système⁵. De Witt a fort bien décrit cette « exaltation de l'Espérance, comme d'un facteur du bonheur »⁶.

Mais l'Épicurien ne vit pas toujours, et même vit le moins possible, dans les situations limites et, hors du taureau de Phalaris⁷, la liberté (non plus absolue, mais ce qu'on pourrait appeler une liberté planificatrice⁸) rentre dans le rang qui lui avait été assigné dans la tripartition initiale, à côté de la Fortune et de la Nécessité ; elle prend alors un pouvoir, restreint certes, mais réel : « Souviens-toi que le futur n'est ni à nous, ni pas du tout à nous : ainsi, nous ne devons ni l'attendre comme entièrement certain, ni en désespérer comme s'il ne

1. Sénèque, *De tranquill. animi*, XI, 8.

2. Aëtius, I, 29, 5. H. Diels (*Dox. Gr.*, p. 326) mentionne la conjecture d'Usener (*Epic.*, 375) qu'il ne semble pas juger indispensable. On peut penser, en revanche, que la restitution qu'Usener a donnée du texte parallèle de la *Lettre à Ménécée* (§ 133, p. 65, 7-8), proposée d'ailleurs sans prétention aucune (« supplementum lusi ») est excellente ; elle a été adoptée aussi bien par Apelt, Hicks et Long ; on ne voit guère ce que des conjectures rivales y ajouteraient, sinon du point de vue paléographique, du moins pour l'intelligence philosophique du texte. — On peut rappeler que Chalcidius, dans une vaste synthèse, placée sous le patronage de Platon, mais où confluent des idées aristotéliennes et d'Anaxagore, distingue : providence, destin, volonté humaine, fortune, hasard (*In Tim. Plat.*, CXLIII).

3. Usener, *Epic.*, 487 ; *Gnomol. Vat.*, 9.

4. Usener, *Epic.*, 489 (p. 307, 4).

5. Cicéron, *Tusc.*, V, ix, 27. — *Gnomol. Vat.*, 47.

6. De Witt, *loc. cit.*, p. 315-318.

7. Cicéron, *Tusc.*, II, vii, 17 ; Usener, *Epic.*, 601.

8. C'est ce que De Witt appelle très bien un « resolute control of experience » (p. 316). — Il semble qu'on puisse dire de la liberté, ce qui est affirmé explicitement du bonheur, à savoir qu'elle « se prend dans deux sens » (*Diog. L.*, 121 a 13 Long).

devait certainement pas arriver¹. Ici, il s'agit de choses à espérer, et un tel espoir, prenant pour objet la « condition stable de la chair »², c'est-à-dire, la « santé »³, est un espoir « confiant et ferme »⁴.

34. Et s'il s'agit de maux à redouter ? — On connaît la technique épicurienne face à une douleur présente : « Détacher sa pensée des peines et l'attacher à la contemplation des plaisirs » ; l'évocation d'un plaisir passé peut équilibrer la sensation d'une peine présente⁵ : de cette manière, on « passe des maux aux biens »⁶. — Sans commenter ici cette technique, on doit au moins indiquer qu'elle concentre, par implication, les thèses maîtresses de la doctrine et permettrait, en retour, de les interpréter et, tout d'abord, de les mieux comprendre : l'idée de plaisir, l'idée de temps, l'idée de sagesse et d'autonomie, enfin et surtout : contre les coups du sort, elle ne propose pas ce que Cicéron appelle les « remèdes propres à rendre la douleur supportable »⁷, c'est-à-dire moralisants, elle ne se satisfait pas du portrait du sage⁸, elle constitue véritablement une technique, doublement déplacée, à l'époque où elle fut conçue : dans le temps et dans l'espace (d'où les sarcasmes et l'incrédulité auxquels, alors, elle s'est heurtée). D'une part, en effet, elle est d'une allure étrangement « moderne » : Brochard, dans sa profonde analyse, a pu évoquer des phénomènes de suggestion, d'hallucination et même d'hypnotisme⁹ ; on peut essayer de comprendre, à partir de là, tout le sens du système¹⁰. D'autre part, on sait l'admiration

1. *Lettre à Ménécée*, 127.

2. Plutarque, *Non posse suaviter...*, 5, 1090 A.

3. Cf. *Lettre à Ménécée*, 128, 14 (Us.) ; 131, 4.

4. Plutarque, *ibid.* — L'idée est attribuée, par Cicéron, à Métrodore ; voir là-dessus, dans le livre de De Witt, p. 375, n. 97.

5. Cicéron, *Tusc.*, III, xv, 33 (Us., 444).

6. Cic., *Tusc.*, III, xxxi, 76.

7. Cic., *Tusc.*, V, xxvi, 74.

8. *Tusc.*, V, xxiv, 68 sqq.

9. V. Brochard, *La théorie du plaisir d'après Épicure*, in *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Vrin éd., 1926, p. 290. — J. Brun parle très bien d'un « épanouissement joyeux et quasi mystique » (*L'Épicurisme*, P.U.F., 1959, p. 96 sq.).

10. J'avais hasardé là-dessus des indications qui seraient à développer, dans *Épicure*, in *Les Philosophes illustres*, ouvrage collectif publié sous la direction de M. Merleau-Ponty, Mazenod éd., 1956, p. 83 (cf. plus loin Appendice III).

d'Épicure pour Pyrrhon (bien que l'exégèse n'en tienne pas toujours suffisamment compte) qui avait subi l'influence des gymnosophistes de l'Inde. C'est chez Épicure (et non dans les écoles des sceptiques) que survit cette influence, et le rôle de Nausiphane, ici comme, sans doute sur bien d'autres points, a dû être déterminant, au moins à titre d'intermédiaire¹. — Si l'on admet, sans préjudice de l'exégèse philologique, une lecture philosophique des auteurs, faite par des philosophes, on peut trouver chez G. Bruno (appuyée sur la *Lettre à Idoménée* et concédant bien volontiers que « l'opinion vulgaire n'interprète pas ainsi Épicure ») comme une *fulguration* où est dévoilé tout le sens de la doctrine épicurienne (*Des Fureurs héroïques*, I, v, éd. P.-H. Michel, « Les Belles Lettres », 1954, p. 271 i.f. sq.).

Or cette technique, il semble qu'elle doive aussi bien, et même plus aisément, s'appliquer aux peines à venir, et c'est bien ce que le maître recommande. Cicéron, sur ce point, nous a conservé sa doctrine, dans un exposé conforme, dit-il, à la pensée, sinon au style du philosophe² : « Selon Épicure, sont nécessairement dans le chagrin tous ceux qui se croient en proie à des maux, peu importe que ces maux aient été prévus et attendus ou qu'ils aient une origine plus ancienne³. Car ce n'est pas leur ancienneté qui diminue les maux, et ce n'est pas de les avoir prévus qui les rend plus légers. C'est même sottise que de méditer sur un mal à venir ou peut-être même pas à venir : c'est déjà assez que tout mal soit détestable, une fois qu'il est là. Or celui qui passe son temps à penser qu'il pourra se produire quelque événement fâcheux, ne réussit qu'à rendre ce mal continu ; et si, après attente, l'événement n'est même pas à venir, il s'est imposé une misère volontaire : dans les deux cas, par conséquent, il s'est plongé dans les tourments continuels, en subissant le mal, soit réellement⁴, soit dans sa propre pensée⁵ ».

1. Diog. Laërce, IX, 64.

2. Cic., *Tusc.*, III, xv, 33 i.f.

3. L'opposition est plus historique que logique : le premier terme vise les Cyrénaïques (*ibid.*, XIII, 28), le second, Zénon (XI, 25 ; et, plus loin, XXXI, 74-75 = S.V.F., I, 212 : le « recens », chez Cicéron, traduit *πρόσφατος* qui se retrouve chez Chrysippe).

4. Et, en attendant, imaginativement, dans l'anticipation par la pensée.

5. Quand l'événement, en définitive, ne se produira pas du tout. — *Tusc.*, III, xv, 32 (Us., 444).

Présentant ce texte, Cicéron nous avertit à bon droit, qu'il est entièrement conforme à la pensée d'Épicure. Non seulement il est confirmé par la *Lettre à Ménécée*¹ : il offre une ressemblance frappante avec la *Maxime XXXV*, puisqu'il porte sur le même sujet (un mal à venir), encore qu'il en donne une explication toute différente et proprement inverse. C'aurait été une bonne fortune pour les injustes, dont la situation est décrite dans la maxime, de connaître ce texte : on dirait qu'il a été rédigé à leur intention, afin de leur fournir un procédé efficace pour échapper à cette situation. La punition qu'ils redoutent est un mal à venir, incertain quant à sa condition (la découverte du délit) et quant à sa date : *dies incertus an, incertus quando*, diront les juristes romains (c'est ce que Cicéron appelle la méditation « futuri mali aut fortasse ne futuri quidem »). La maxime avait montré que, à celui qui se trouve placé dans une telle attente, aucune *confiance* (*πιστεύειν*) en une issue heureuse n'était raisonnablement permise. Mais notre texte fait voir un moyen de s'en tirer quand même : il suffit de s'interdire toute attente, et de s'imposer l'ascèse de toute « anticipation des choses futures » (*praemeditatio rerum futurarum*)² : alors, et pour peu que la santé soit bonne, on aura droit à un « espoir confiant et ferme »³.

35. Les malfaiteurs, sans doute, ne sont pas membres de l'École, et ils ne sont, probablement, ni capables (« N'importe quelle constitution somatique ne permet pas de devenir un sage »⁴) ni, à coup sûr, désireux de le devenir. C'est pourquoi, pourrait-on dire, Épicure se borne à décrire la triste situation où ils se trouvent, et réserve à d'autres ses leçons sur le bon usage du futur. Mais l'on dirait aussi bien, à l'inverse, que les méchants n'ont que faire de la technique épicurienne — supposé qu'elle fût praticable dans leur cas —, parce qu'ils s'imaginent en avoir une autre à leur disposition, plus efficace à leurs yeux

1. *Lettre à Ménécée*, 125 : « Il est stupide de dire qu'on craint la mort, non parce qu'elle apportera du chagrin quand elle sera présente, mais parce qu'elle apporte déjà du chagrin, étant à venir. Car ce qui ne cause pas de peine par sa présence, n'apporte, dans l'anticipation, qu'un chagrin sans fondement. »

2. Cic., *Tusc.*, III, xvi, 34 déb.

3. Cf. plus haut, p. 103, n. 2-4.

4. Diog. Laërce, X, 117 i.f.

et parée, au surplus, du prestige d'une méthode scientifique et, plus précisément, inductive : ils font confiance à l'avenir, et cette confiance est fondée, à titre de conclusion, sur le nombre, sans cesse croissant, des circonstances où ils ont réussi à échapper à la découverte. C'est cette assurance, précisément, que la maxime XXXV s'applique à détruire, parce qu'elle ne peut prendre appui, ni sur la liberté philosophique et totale (dont elle usurpe le mot de « confiance »), ni sur la liberté d'usage courant et simplement planificatrice (au nom de laquelle elle commet une faute de logique : c'est cette faute que la maxime va mettre au jour).

Parmi les « choses cachées » (ἀδηλα), c'est-à-dire qui ne sont pas perçues immédiatement et actuellement, les Épicuriens distinguent celles qui sont « cachées pour le moment » (τὰ πρὸς καιρὸν ἀδηλα) : ce sont celles qui, « manifestes par nature, nous sont pour le moment cachées, par suite de circonstances extérieures, par exemple, la ville d'Athènes l'est pour moi actuellement »¹. Elles peuvent cependant devenir manifestes, grâce à des signes, comme le feu grâce à la fumée. Ce sont ces choses également que nous saisissons grâce aux *prénotions*, lorsque celles-ci ne sont pas applicables immédiatement et n'admettent, en attendant, qu'une hypothèse (« supposition » : ὑπόληψις)² : je dois attendre d'être près de la tour, pour savoir si elle est ronde, comme je le suppose en attendant, et non pas plutôt carrée³. Cette catégorie des choses cachées a été l'objet de recherches en vue de l'élaboration d'une théorie (et des applications de celle-ci) de séméiologie, dont les origines se trouvent chez Épicure même⁴, bien que ce soit chez ses élèves seulement (principalement chez Philodème) que cette élaboration trouve son plein épanouissement ; cela est dû, en partie, à la polémique contre les Stoïciens (qui ne se développe vraiment qu'après la mort du maître), mais aussi, en partie, au hasard de la trans-

1. Sextus Emp., *Pyrrh. Hyp.*, II, x, 97-98. — Pour une discussion des textes, et sur l'ensemble de la classification des « choses cachées », voir Ph. H. et E. A. De Lacy, *Philodemus: On Methods of Inference, A Study in Ancient Empiricism*, Philadelphie, Pennsylv., 1941, p. 142.

2. Diog. Laërce, X, 34 déb.

3. D.L., X, 34 ; Lucrèce, IV, 353 sqq., 501 sqq.

4. D.L., X, 32 : ... περὶ τῶν ἀδελῶν ἀπὸ τῶν φαινόμενων χρή σιμειοῦσθαι, — cf. *Lettre à Hérodote*, 38, 9-11 (Us.), 39, 7-8 (Us.).

mission des textes¹ : notre maxime permet de voir, précisément, que l'essentiel de cette théorie se trouve déjà chez Épicure.

Cette méthode d'inférence n'exclut pas les choses à venir : la théorie de la *prénotion*, avec ses idées d'« attente » (προσμένον) de « confirmation » (ἐπιμαρτύρησις) et d'« infirmation » (ἀντιμαρτύρησις)², l'indique déjà ; Nausiphane avait jugé qu'on pouvait inférer des choses futures³ ; il est vrai qu'il avait attribué ce pouvoir à la rhétorique, en quoi, vu le mépris du fondateur pour cette discipline⁴, il ne sera suivi que par l'Épicurien Bromius⁵ ; mais Philodème accordera une probabilité au moins conjecturale à la navigation et à la médecine⁶, et l'on sait l'influence de l'épicurisme sur cette dernière science⁷ (bien avant Asclépiade de Bithynie), laquelle, bien évidemment, porte sur l'avenir. — Il faut rappeler, d'autre part, que, d'après le traité de Philodème, il est des cas où une seule instance (μοναχός) suffit à permettre une inférence valide⁸.

A partir de quoi, on voit plus précisément la portée de la maxime XXXV, et qu'elle comprend trois termes, auxquels il faut restituer leur sens technique. La punition à venir fait partie des « choses cachées », et, plus précisément et comme par définition, des choses « cachées pour le moment ». Mais ce moment est étendu dans le temps, et il s'étend (si tout va bien) jusqu'à la mort du coupable. Aucune inférence, à cet égard, n'est valide, et s'il est vrai que certaines choses soustraites à notre perception peuvent être inférées à partir d'un seul groupe d'exemples, ici, au contraire, une infinité (μυριάκις) d'instances favorables ne suffiraient pas à fonder la conclusion (on regrette que la légende des grues d'Ibycos soit attestée si tardivement : elle illustre à

1. Cf. De Lacy, *loc. cit.*, p. 145, dern. al.

2. D.L., 34, Sextus, *M.*, VII, 212-216.

3. De Lacy, p. 128.

4. Voir les fragments du traité *Sur la rhétorique*, dans Arrighetti, *Epicuro, Opere*, pp. 175-183.

5. De Lacy, p. 133.

6. De Lacy, p. 152.

7. K. Deichgräber, *Die griechische Empirikerschule*, p. 277.

8. Philodème, *Sur les signes*, éd. De Lacy, XXIV, 11 ; XXX, 7. L'argument est traité en XIV, 28-XVI, 4. Voir, pour le commentaire, p. 25, n. 1 et p. 55, n. 36.

merveille la maxime d'Épicure)¹. D'où, enfin, la confiance (πιστεύειν) du malfaiteur n'est légitime dans aucun sens de ce mot : ni du point de vue de la méthode logique², ni, bien moins encore, du point de vue de la sagesse³.

La démonstration d'Épicure peut se comprendre comme une mise en œuvre de ce qu'on appelle la « théorie de l'intimidation », à cela près mais qui est capital, qu'elle ne recourt pas à la rigueur du châtement, mais se borne à en démontrer la certitude. On retrouve, transposée sur un plan plus proprement juridique, cette idée même d'Épicure, quand Beccaria écrira : « Ce n'est pas la rigueur du supplice qui prévient le plus sûrement les crimes, c'est la certitude du châtement, c'est le zèle vigilant du magistrat, et cette sévérité inflexible, qui n'est une vertu dans un juge, que lorsque les lois sont douces. La perspective d'un châtement modéré, mais inévitable, fera toujours une impression plus forte que la crainte vague d'un supplice terrible, auprès duquel se présente quelque espoir d'impunité⁴. C'est l'exercice du droit de grâce qui soutient cet espoir ; c'est donc ce droit qu'il faudrait abolir : « Si on laisse voir aux hommes que le crime peut se pardonner, et que le châtement n'en est pas toujours la suite nécessaire, on nourrit en eux l'espérance de l'impunité⁵. Ce qui est exigé ici, sur le plan législatif et judiciaire, c'est-à-dire le lien nécessaire entre le délit et la peine, Épicure s'était efforcé de le démontrer comme une réalité qui s'instaure dans l'âme même du délinquant — à partir d'une législation, il est vrai, qui ignorait le droit de grâce. Mais l'on peut penser qu'Épicure eût approuvé la proposition de Beccaria, lui qui, dans sa première

1. Cf. Lucrèce, IV, 1018 ; V, 1158-60.

2. Par exemple, Philodème, *ibid.*, Fragm. II, 1-6 : « Il ne faut pas en rester aux choses manifestes, mais, à partir d'elles, faire des conjectures au sujet des choses non-visibles, et il ne faut pas refuser créance (ἀπιστεῖν) aux résultats démontrés à partir de là par l'analogie, mais leur faire autant confiance (πιστεύειν) qu'aux faits qui leur ont servi de prémisses. » Un texte d'allure très comparable termine le petit traité de Polystrate, *Sur le mépris déraisonnable* (col. XXIV a 3-fin), mais où le mot πιστεύειν (l. 11) inclut en même temps le sens de la confiance du sage (éd. Wilke, p. 32).

3. P. ex. *Lettre à Pythoclès*, 85, i.f., où πίστις βέβαιος est associé à ἀταραξία.

4. Beccaria, *Des Délits et des peines* (1764), éd. fr. par F. Hélie, Paris, 1856, § XX, p. 121.

5. *Id.*, *ibid.*, p. 123.

Maxime, avait exempté les dieux de tout « mouvement de favoritisme ».

36. « Le bonheur se prend en deux acceptions : le bonheur suprême, tel qu'il convient à la divinité, et qui n'admet pas de degrés ; l'autre s'entend selon¹ l'addition et la soustraction des plaisirs². Le premier est celui du sage³ ; le second est celui de l'insensé (s'il est vrai que « tout être vivant, dès sa naissance, recherche le plaisir et en jouit comme du plus grand bien⁴), mais du sage aussi bien, qui planifie son existence en vue de l'avenir⁵ et qui se livre, concernant les plaisirs et les peines, l'utile et le nuisible, à un savant calcul comparé (συμμέτρησις)⁶. (On sait que cette idée est déjà chez Platon⁷, et c'est cette *métrétique* des plaisirs qui est sous-entendue dans notre maxime : le malfaiteur achète les biens apparents que lui vaut son infraction, au prix d'un déplaisir réel et que rien, ensuite, ne peut supprimer : cette *métrétique* implicite s'allie, ici, à la méthode d'inférence qui, en l'espèce, est vainement sollicitée par le coupable, et ne peut que l'enfoncer davantage dans son incertitude permanente. Cicéron formule très bien ce calcul : « Ils ne convoient rien qui soit désirable, et l'acte injuste entraîne avec lui plus de dommage qu'il n'y a de gain dans les fruits de l'injustice⁸). Il y a là quelque chose de comparable aux devoirs moyens (καθήκοντα), que le sage stoïcien accomplit, à l'instar des insensés ou des « progressants ». Mais, comme dans le stoïcisme,

1. On acceptera, bien entendu, avec Long et d'autres, la conjecture d'Usener : « κατὰ τὴν ».

2. D.L., X, 121 a déb. (Us., 407).

3. Cf. *Lettre à Ménéce*, 135, 7-8 (Us.).

4. Cicéron, *De finibus*, I, ix, 30.

5. D.L., X, 120 a 11 (Long) : « Il prendra soin (προνοήσεσθαι) de son bien et de l'avenir. »

6. *Lettre à Ménéce*, 130 déb.

7. *Protagoras*, 355 e sqq. (356 d : μετρητικὴ τέχνη) ; *Lois*, V, 732 e-734 e ; pour l'interprétation (cf. la juste remarque du P. E. des Places, dans son édition, pp. 87-89) de ce dernier texte, il faut rappeler I, 636 d 5-7, et II, 653 a -c 4 ; tout cela, cependant, sans préjudice du correctif qu'apporte à l'ensemble de ces textes le *Phédon* (68 c-69 a), où l'idée de *métrétique* réapparaît, mais qualifiée alors de οὐχ... ὀρθὴ πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγὴ (69 a 5-6).

8. Cicéron, *De finibus*, I, xvi, 53.

justement, le sage seul peut transformer ces *officia* en des actes de vertu pure (κατόρθωμα), la liberté planificatrice du sage épicurien ne saurait se confondre avec celle du vulgaire, même s'il est vrai qu'elle se déploie dans le même domaine, — qui est celui de l'existence concrète. C'est pourquoi il faudrait appliquer ce qu'Épicure dit du bonheur, à la *confiance* et à l'*espérance* : elles aussi « se prennent dans deux sens ». Si bien que c'est en apparence seulement, et compte non tenu de cette nécessaire discrimination sémantique, que la maxime XXXV et l'enseignement rapporté par Cicéron parlent des mêmes choses : de l'avenir, du mal, de la confiance (ou du désespoir). C'est bien toujours de l'avenir qu'il s'agit dans les deux textes et, plus précisément, d'un mal à venir. Mais dans l'un, cette perspective tourmente inévitablement et continûment une âme qui ne peut faire fond sur aucune expérience ni s'appuyer sur aucune méthode pour s'en libérer ; dans l'autre, le mal est tenu à distance par une technique d'ascèse philosophique, qui permettra de dire à Métrodore : « Je t'ai devancée, fortune, et je me suis rendu maître de toi ; j'ai fermé tous les accès par où tu aurais pu approcher de moi »¹.

IV. LE FONDEMENT ULTIME DU DROIT :

LA SÉCURITÉ DU « VIVRE CACHÉ »

37. Revenons à l'état d'âme du délinquant. « Quand on a commis une injustice, il est difficile d'échapper à la découverte, et impossible d'en avoir l'assurance »². Cette proposition qui résume sous une forme gnomique l'enseignement plus analytique de la maxime XXXV, ne semble pas avoir été acceptée par les anciens comme l'expression d'une vérité évidente. Aussi ont-ils cherché à l'interpréter et à lui ajouter des preuves, à leur sens, plus convaincantes.

Atticos (dont le *floruit* se situe vers 176 après J.-C., et que l'on compte parmi les représentants du « moyen platonisme ») juge, au contraire, que : « Prendre l'assurance qu'on échappera à la

1. Cicéron, *Tusc.*, V, ix, 27, trad. E. Bréhier (*Les Stoiciens*, p. 371) ; cf. plus haut, p. 102, n. 5.

2. *Gnomol. Vat.*, 7.

découverte, quand on vient de commettre une injustice, n'est pas impossible, si toutefois il suffisait d'échapper aux regards des hommes, mais rien ne sert d'essayer de s'échapper quand l'un de ceux qui vous ont pris en flagrant délit est plus fort que vous. En sorte que nier la providence, c'est donner la main à l'injustice ». S'en remettre à la seule justice des hommes, comme le fait Épicure, c'est « imiter le médecin qui, après avoir négligé de soigner le malade quand il était encore en vie, se demande quels procédés il pourrait inventer pour sauver le défunt »¹. Cette critique et ce perfectionnement apportés à la thèse d'Épicure ne sont nullement le résultat d'une philosophie tardive. Dans le traité grec qui lui sert de modèle, Cicéron trouve le même argument² ; Lucrèce recourt à la surveillance divine³, et Plutarque fait observer, avec assez de bon sens, que, puisqu'Épicure admet comme l'unique motif qui puisse écarter les méchants de l'injustice, la peur du châtiment, on devrait les remplir de craintes superstitieuses et joindre, pour plus d'efficacité, à la peur des sanctions humaines, la terreur des tourments qui les attendent dans l'autre monde⁴. De son côté, Sénèque entreprend, lui aussi, mais dans un autre sens, de redresser la doctrine. Il allègue la crainte de la punition en faveur de l'existence d'une conscience morale, et essaie de prouver à Épicure que c'est bien naturellement que nous répugnons à l'injustice (« natura nos a scelere abhorrere ») : autrement dit : que l'injustice est un mal en soi⁵.

1. Atticos, chez Eusèbe, *Prép. Ev.*, XV, 4-6, 799 b-c (*Atticos, Fragments de son œuvre avec introduction et notes*, par J. Baudry, « Les Belles Lettres, 1931, p. 11 ; cf. Usener, *Epic.*, 532). — La polémique est en réalité dirigée contre Aristote, dont la théologie « en fait, est pire que la théologie d'Épicure » ; voir, sur Atticos, Ph. Merlan, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, in A. H. Armstrong, *The Cambridge History of later Greek and early medieval Philosophy*, Cambridge, University Press, 1970, p. 74 sqq.

2. Cicéron, *De finibus*, I, xvi, 51 : « Ceux qui se croient suffisamment protégés et fortifiés contre la découverte des hommes, tremblent cependant à l'idée d'être découverts des dieux, et les inquiétudes mêmes dont leur âme est tourmentée ' nuit et jour ', ils croient que les dieux immortels les leur envoient, pour leur punition ».

3. Lucrèce, V, 1156 : « Etsi fallit enim diuom genus humanumque... » (c'est plus loin seulement, 1218 sqq., que la crainte des dieux est attribuée à la superstition).

4. Plutarque, *Non posse suauiter...*, 25, 1104 A-B.

5. Sénèque, *Ep.*, 97, 15-16. Cf. aussi Cicéron, *De legibus*, I, xiv, 40.

Ces deux correctifs apportés à la théorie épicurienne ne la trahissent peut-être pas entièrement et, au jugement de beaucoup, la perfectionneraient même. La référence à la vindicte divine, plutôt que comme une inconséquence dans cette théologie des dieux inactifs¹, peut se comprendre comme une mise en œuvre ingénieuse des « suppositions fausses de la foule »², laquelle n'a pas de conceptions plus saine sur la justice que sur les dieux : la crainte de ceux-ci pourrait l'empêcher utilement d'agir contre celle-là. Et rien n'interdit d'expliquer avec Sénèque la peur d'être puni comme un remords digne de ce nom, et comme le signe de notre répugnance naturelle pour le mal.

Mais Épicure se serait inscrit en faux contre ces deux manières de « prolonger » ou de « couronner » sa doctrine : il n'y aurait vu que le retour offensif de la métaphysique, dont il voulait délivrer le genre humain, sans faire acception de personne. La théologie épicurienne n'est pas une doctrine ésotérique, laissant subsister, en dehors d'elle, l'arsenal de mythes horribles, réservé, selon le conseil insinuant de Plutarque, aux malfaiteurs pour prévenir leurs mauvais coups : pareille intention a pu être prêtée à Platon³ ; mais le souci d'Épicure de renforcer l'ordre social, autant que la philosophie en est capable, ne va pas jusqu'à employer des moyens, très efficaces sans doute, mais contraires à la vérité. Quant à l'enseignement de Sénèque, Épicure le jugerait hyperbolique. D'abord, parce que, par nature, nous ne savons pas ce qui est juste et injuste (la prénotion du droit

1. Cicéron, *De nat. deor.*, I, XL déb. : « deus uester nihil agens ».

2. *Lettre à Ménécée*, 124 déb.

3. H. Arendt, *La Crise de la culture (Between Past and Future)*, trad. fr., Gallimard éd., 1972, chap. III, p. 169 : « Il nous est assez difficile d'appréhender correctement l'origine politique, non religieuse, de la doctrine de l'enfer, l'Église en ayant incorporé très tôt la version platonicienne, dans le corpus des dogmes. Il est donc tout naturel que cette incorporation à son tour ait faussé l'interprétation de la doctrine même de Platon au point de faire identifier sa doctrine strictement philosophique de l'immortalité de l'âme, destinée au petit nombre, à sa doctrine politique d'un au-delà pourvu de châtements et de récompenses, manifestement destinée à la multitude » ; — Pour autant que Platon est en cause, l'exégèse proposée est trop visiblement entachée de « modernisme » (malgré le *Sisyphé* de Critias) et les notes (en particulier, p. 371, n. 45, où l'auteur s'efforce en vain, par un argument d'autorité, de nier l'influence du pythagorisme sur Platon) n'y ajoutent rien qui puisse la renforcer.

requiert l'invention des législateurs, puis leur enseignement), ensuite parce que le juste est fixé par le droit positif, et sa sanction, de même (or le droit repose sur un contrat, et une rupture de contrat est contraire à l'intérêt, mais non pas à quelque norme morale). — Ce à quoi l'on comparerait plutôt la description épicurienne de l'injustice, c'est l'analyse, sociologique plus encore que psychologique, que Bergson a donnée de l'« angoisse morale » du criminel : « Il ne s'agit pas tant pour notre homme d'éviter le châtement que d'effacer le passé, et de faire comme si le crime n'avait pas été commis ». « Mais sa connaissance à lui subsiste, et voici que de plus en plus elle le rejette hors de cette société où il espérait se maintenir en effaçant les traces de son crime ». Surtout : ce « sentiment de remords », il ne faut pas, comme on serait tenté de le faire au premier abord, « le confondre avec la crainte du châtement »¹. Cette dernière phrase pourrait nous aider à mieux comprendre l'injuste selon Épicure et, tout d'abord, à attirer notre attention sur un mot du texte qui, plus que les autres, en contient peut-être la clef.

38. On a parlé, dans ce qui précède, de la peur du châtement. C'est bien ainsi que Plutarque a résumé la théorie (« Selon Épicure, il n'est besoin, pour prévenir l'injustice, que de la peur des châtements »²), et le terme : « ceux qui sont chargés de la répression » est bien dans le texte. Mais ce n'est pas cette peur, précisément, qu'allègue Épicure : il dit que le coupable ne peut jamais être « assuré d'échapper à la découverte », être « confiant de demeurer caché ». Or « vivre caché », quel que soit le sens qu'il faille donner à cette expression³, est justement un des conseils de la sagesse épicurienne. On peut se demander alors si

1. Bergson, *Les deux Sources de la morale et de la religion*, I, 10-11 (éd. du Centenaire, P.U.F., 1959, pp. 988-989).

2. Plutarque, *Non posse suauiter...*, 25, 1104 B (Us., 534).

3. Il est dommage — et beau en même temps — que de tous les traités que Plutarque a écrits contre les Épicuriens, le *An recte dictum sit* soit le plus pauvre en esprit herméneutique et même en renseignements (Usener, 551, renvoie « surtout » au chapitre III, mais qui n'instruit pas mieux) : le sens politique et historique de Plutarque est blessé par cette maxime à un point tel que, sans consentir à la commenter ni même à la comprendre, il lui oppose comme un hymne homérique, composé de tous les hauts faits des gloires nationales.

nous ne sommes pas ici, comme précédemment au sujet du bonheur (de la confiance et de l'espérance), en face d'un terme qui « se prend en deux sens », dont l'un, en définitive, ne s'applique qu'au sage, l'autre à l'insensé, de telle sorte cependant que le premier obtient ce dont l'autre poursuit l'apparence ; sans quoi d'ailleurs le philosophe, seul capable de débrouiller ce double sens et cette équivoque dans le terme, ne pourrait jamais s'adresser au profane, dans l'espoir d'être entendu.

La doctrine d'Épicure, comme toute philosophie grecque depuis Socrate, a une vocation et une intention d'universalité et, de façon correspondante, prend appui sur une anthropologie unitaire. Cela n'empêche pas, sans doute, d'admettre des différences dans l'évolution des peuples¹, où il ne faut cependant pas voir des curiosités ethnographiques, mais seulement des degrés d'un développement dont le terme (en ce qui concerne, par exemple, la sagesse) peut être réservé à certaines nations², ou même à certains individus³. L'Épicurisme, à cet égard, admet des différenciations et comme l'ébauche d'une caractérolgie : « Épicure lui-même pense que les hommes épris de gloire et d'ambition ne doivent pas se tenir en repos, mais suivre leur nature en prenant part à la vie politique et en se livrant à des activités publiques, car faute d'activité, ils seraient naturellement plus troublés et plus malheureux, en n'obtenant point ce qu'ils désirent »⁴. Il reste qu'à voir les choses plus généralement et plus profondément, ce que l'homme désire en vérité, même et surtout quand il est attiré par la vie politique, c'est la « sécurité à l'égard de ses semblables »⁵. Or l'homme d'action se trompe sans doute sur l'efficacité des moyens qu'il emploie⁶, mais non pas sur ce qu'il recherche en réalité : le « bien selon la nature ».

1. Lettre à Hérodote, 75.

2. Philodème, *Sur les dieux*, III, Col. 14, 9-15 (éd. Diels, n° 4, 1917, p. 37).

3. D.L., X, 117, 8-9 (Long ; Us., 226).

4. Plutarque, *De tranq. anim.*, 2, 465 F (trad. J. Dumortier et J. Defradas ; Us., 555).

5. Max. VII. — Après que L. Robin eut montré que Lucrèce, dans V, 1120-1126, s'est « visiblement inspiré » de cette maxime (*Commentaire*, t. III, p. 153), on voit mal pourquoi C. Bailey explique *placida uita* (V, 1122) par « la vie épicurienne d'ἀταραξία » (*ad. loc.*), alors que cette expression traduit clairement ἀσφάλεια.

6. Usener, *Epic.*, 548.

Platon déjà avait dit que le philosophe ne fait que dévoiler devant le vulgaire ce que celui-ci cherche véritablement comme par un pressentiment obscur¹, et Épicure, plus précisément, face aux hommes politiques, assume le rôle de Cinéas devant Pyrrhus² : il n'enseigne pas une fin ; il montre que la fin également poursuivie par le philosophe et par l'homme d'action, ne peut être atteinte par les moyens que celui-ci met en œuvre. Le repos, les plaisirs, la « sécurité » enfin qui n'est que dans le « vivre caché », ne peuvent se rencontrer au moyen et au terme d'une vie publique. Cette « vie cachée » dont, après Plutarque et l'Empereur Julien³, on fait souvent reproche à Épicure, n'est pourtant pas une conception entièrement étrangère à la pensée antique. Le stoïcien Sénèque l'a chantée magnifiquement dans son *Thyeste*⁴ ; Platon, dans un instant, peut-être de faiblesse (ou de clairvoyance), clôt son grand dialogue politique par l'éloge d'Ulysse, choisissant la vie d'un simple « particulier, étranger aux affaires »⁵ ; enfin, bien que ce ne soit pas dans l'Hadès que siègent les trois Parques, on pourrait, à partir de là, évoquer le texte eschatologique d'Homère où l'illustre Achille, délivré comme Ulysse des ambitions et des mirages de la vie active, aspire, comme lui, à une vie obscure⁶.

39. Quand il critique la théorie épicurienne de la justice, Cicéron remarque : « Il ne faut pas s'imaginer ce malfaiteur comme un crainctif ni un indécis qui, quoi qu'il ait commis, se tourmente lui-même et a peur de tout ; mais c'est quelqu'un

1. Platon, *République*, VI, 505 e.

2. *Vie de Pyrrhus*, XXX : « Pyrrhus adonc se prenant à rire, ' Nous nous reposerons, dit-il, à notre aise, mon ami, et ne ferons plus autre chose que faire festins tous les jours, et nous entretenir de plaisants devis les uns avec les autres, le plus joyeusement et en la meilleure chère qu'il nous sera possible '. Cinéas adonc, l'ayant amené à ce point, lui dit : ' Et qui nous empêche, sire, de nous reposer dès maintenant, et de faire bonne chère ensemble, puisque nous avons tout présentement, sans plus nous travailler, ce que nous voulons aller chercher, avec tant d'effusion de sang humain, et tant de dangers ? encore ne savons-nous si nous y parviendrons jamais, après que nous aurons souffert, et fait souffrir à d'autres des maux et travaux infinis » (trad. Amyot, Bibl. de la Pléiade, t. I, p. 884).

3. Usener, *Epic.*, 551.

4. Sénèque, *Thyestes*, 393-403 (Us., 551).

5. Platon, *République*, X, 620 c.

6. *Odyssee*, XI, 489-491.

d'habile à tout ramener à son intérêt, un homme plein de ressources, astucieux, un vieux renard : il lui est facile de machiner des fourberies en secret, sans témoin ni complice¹. Puis, poussant le portrait plus loin, il ajoute : « Mais imagine que l'homme taillé pour commettre une malhonnêteté soit, non seulement rusé, mais encore très puissant, comme le fut Crassus, qui cependant ne se servait d'habitude que de ses propres richesses², et comme l'est aujourd'hui notre ami Pompée dont la droiture mérite reconnaissance : il aurait pu être aussi inique qu'il l'eût voulu, et cela impunément. Combien d'actes injustes peuvent se perpétrer, sans que personne ne puisse les blâmer ! »³. Par une espèce de litote, Cicéron ne mentionne que ceux qui n'ont pas, en fait, abusé de leur pouvoir ; or il se trouve que tous deux ont mal fini, illustrant ainsi ce qu'Épicure avait dit du peu de sécurité qu'apporte le pouvoir politique⁴ : Crassus à Carrhae (53), et le Grand Pompée à Pharsale (48). Trois ans plus tard, Cicéron rédige son traité, mais la fiction littéraire qui lui fait placer les deux premiers livres en 50, permet, très peu de temps après la mort du fils de Pompée (Munda, printemps 45) de glisser ici un éloge du père : on comprend aisément quel est, à titre de repoussoir, l'homme qui, présentement, abuse, lui, de son pouvoir ; ce n'est assurément pas dans cette phrase ni à cette date qu'on peut reprocher à l'auteur de faire preuve de « servilité » à l'égard de César⁵.

On peut tirer deux enseignements de ce texte. Le malfaiteur de petite envergure (concussionnaire ou fidéicommissaire infidèle)⁶ est mis sur le même plan que l'homme politique ou le général qui, au mépris de la constitution, se taillent un premier rôle dans l'État, — en vertu d'une gradation qu'avait déjà employée le Thrasymaque de Platon⁷.

1. Cicéron, *De finibus*, II, xvi, 53.

2. Cf. *De officiis*, I, viii, 25.

3. *De finibus*, II, xviii, 57.

4. Épicure, *Max.*, VI, VII, XIV. Et Us. 548, 556.

5. Cf. J. Carcopino, *Jules César*, P.U.F., 1968, p. 497.

6. *De finibus*, II, xvi, 54 ; xvii, 55.

7. Platon, *République*, I, 348 d 6-10.

En second lieu, on dirait, en rapprochant ce texte de l'enseignement d'Épicure, que le malfaiteur et l'homme politique (qu'il soit juste ou injuste : Épicure ne soulève pas explicitement la question) sont comme de la même race, en ceci du moins que tous deux recherchent la *sécurité* dans l'extériorité. En quoi tous deux échouent, et le signe manifeste de leur échec est la peur : l'injuste « ne peut se dire avec confiance qu'il échappera » toujours à la découverte, et quant à l'homme politique : « Celui qui paraît inspirer la crainte, ne peut échapper lui-même à la crainte »¹. Épicure retrouve ici, centré dans son propre système et étendu à tout pouvoir politique, ce que Xénophon² et Platon³ avaient dit du tyran⁴ ; c'est que les conditions politiques ont changé. Toujours est-il, pour en revenir à notre question de départ, que la peur du châtement, dans la psychologie et dans le châtement réel de l'injuste, n'est qu'un terme intermédiaire : la punition véritable est l'absence de sécurité, alors que c'était la sécurité précisément que tous recherchent, d'après la maxime VII, comme le « bien selon la nature ». Or la sécurité est un rapport avec nos semblables (max. XIV), avec la société, dira Bergson, et c'est la rupture de ce rapport qui fait la punition, et nullement le remords solitaire de la conscience morale. L'Épicurisme, à cet égard (on peut le regretter, mais on ne peut le méconnaître), reste au niveau de ce que Bergson appelle le moi social.

1. Usener, *Epic.*, 537.

2. Xénophon, *Hiéron*, I, 11 ; voir aussi L. Strauss, *De la Tyrannie*, Gallimard éd., « Les Essais », LXIX, 1954.

3. Platon, *République*, IX, 578 d sqq.

4. A cette triade du délinquant, du politique et du tyran, on pourrait ajouter le couard selon un texte célèbre de Shakespeare, qui illustre parfaitement le mécanisme psychologique décrit dans les maximes XXXIV, XXXV :

« Cowards die many times before their death ;
The valiant never taste of death but once.
Of all the wonders that I yet have heard,
It seems to me most strange that men should fear ;
Seeing that death, a necessary end,
Will come when it will come. »

(Jules César, II, ii, 32)

V. — UNE « QUESTION DISPUTÉE »

40. Dans ses *Questions disputées*¹, Épicure s'était demandé² : « Si le sage fera certaines choses interdites par les lois, sachant qu'il restera caché », et il avait répondu : la question n'est pas commode. Réponse apparemment peu claire, mais Plutarque, qui est le seul, d'ailleurs, à nous rapporter ce texte, commente sans hésitation : « ... ; ce qui veut dire : ' J'en ferai, mais je ne tiens pas à en convenir ' »³. A quoi l'on ajoute parfois une phrase de Cicéron, dont rien pourtant n'indique qu'elle se rapporte à cette question, ni à ce livre d'Épicure : « [Épicure] a tout l'air d'un homme qui, respect humain à part, serait capable de commettre les actes les plus honteux »⁴.

La réponse qu'Épicure donne à cette question, ou plutôt son refus de répondre, peut se comprendre de plusieurs manières. La franche polémique de Plutarque a quelque chose de rafraîchissant, et elle convient avec le texte de Cicéron en ce que ces deux auteurs acculent le philosophe à une position de défense, et le traitent en accusé. Il n'est pourtant pas probable qu'Épicure, dans le livre des *Questions* ait donné des verges pour se faire fouetter. B. Einarson et Ph. H. De Lacy, dans leur édition, rappellent la maxime XXXVIII, et pensent que la désobéissance du sage n'est autorisée qu'à l'égard des lois qui ont cessé d'être utiles, donc, d'être justes⁵. Philippson avait déjà proposé une

1. D.L., X, 27.

2. En acceptant la conjecture de H. Estienne : αὐτόν. On verra plus loin pourquoi, malgré cela, Zeller n'a pas eu tort d'écrire qu'Épicure « ne voulait pas se laisser entraîner » à traiter cette question (*Die Phil. d. Gr.*, III, 1^a, p. 463, n. 4 i.f.), comme le lui reproche, ici encore, R. Philippson, *loc. cit.*, p. 302.

3. Plutarque, *Adv. Colot.*, 34, 1127 D (Us., 18).

4. Cic., *De finibus*, II, ix, 28 (Us., 18). J'ai recopié intentionnellement la traduction de J. Martha, dans laquelle le rapport de ce texte avec celui de Plutarque paraît encore plus lointain. Usener, p. 97, dernière ligne, renvoie, pour un traitement plus développé du problème, à *De fin.*, II, xvi, 53-xix, 60. Mais dans ce texte, partiellement commenté plus haut, il s'agit seulement de savoir si la crainte du châtement et, au besoin, la seule conscience morale, suffisent à empêcher de mal faire, non seulement l'Épicurien (cela est même admis par hypothèse), mais le commun des mortels.

5. *Plutarch's Moralia*, XIV, coll. Loeb, 1967, p. 313, n.b.

UNE « QUESTION DISPUTÉE »

solution voisine, sans référence, toutefois, à aucun texte, et il avait ajouté, toujours par ses propres moyens, que le sage, tel le Socrate du *Crilon*, devrait respecter les lois de son pays, quelles qu'elles soient, ou alors devrait quitter le pays¹. L'inconvénient de cette solution est de ne pas expliquer pourquoi la question n'est « pas facile », et aussi pourquoi Épicure n'aurait pas répondu clairement à une question en apparence si peu captieuse. Elle ne rend pas compte, enfin, de ce qui semble bien faire comme le nœud de tout le problème : « ... sachant qu'il restera caché ». — En 1946, C. Diano a appelé l'attention sur le sens technique du terme *κατηγορημα*, contenu dans la réponse d'Épicure : l'attribution du *propre* : on ne peut pas dire que le sage fera ou ne fera pas telle chose contre les lois, parce qu'il y aurait là une attribution qui ne résulterait pas, telle quelle, de l'essence du sage². Plus récemment, ces indications ont été approuvées et développées par R. Westman³. Lors même qu'elle ne serait pas à retenir comme telle, la solution proposée par Diano fait progresser le problème, en appelant l'attention sur la terminologie.

Mais précisément, la réponse d'Épicure, que nous avons simplement résumée jusqu'ici, dit littéralement ceci : « Voilà une addition directe de prédicat, qui n'est pas sans difficulté ». Le mot « attribution », en effet (*κατηγορημα*) est une conjecture de H. Estienne, généralement approuvée, de Usener à Arrighetti. Einarson et De Lacy conservent, eux, le texte des mss. (*ἐπιματηγορημα*), et traduisent par « prédication non-qualifiée ». Et, en effet, que ce mot soit un *hapax*, ne devrait pas suffire, vu ce qu'est le grec d'Épicure, à suspecter un substantif, dont le verbe correspondant est bien attesté, et se trouve, en particulier, dans les *Premiers Analytiques* qui ne sont certes pas de l'*Aristotele perduto* ; mais le texte en question a des rapports si évidents avec le nôtre qu'il devrait suffire, à la fois, à confirmer la leçon des mss., et à la commenter.

1. R. Philippson, *loc. cit.*, p. 303.

2. C. Diano, *Epicuri Ethica*, Florence, 1946, p. 147.

3. R. Westman, *Plutarch gegen Kolotes*, « Acta philosophica Fennica », VII, 1955, p. 186.

41. Il s'agit, dans le texte d'Aristote¹, de prouver une proposition *réduplicative*, c'est-à-dire une proposition dont un terme est comme redoublé (ἐπαναδιπλούμενον), étant qualifié par un « attribut ou condition »². L'exemple que donne Aristote est : « De la justice il y a science que c'est un bien ». Et il va montrer que, dans le syllogisme dont cette proposition sera la conclusion, le *redoublement* devra s'ajouter au grand terme, et non pas au moyen. Il faudra donc poser :

Du bien, il y a science que c'est un bien ;

La justice est un bien ;

De la justice, il y a science que c'est un bien,
et non pas affirmer, dans la mineure : La justice est un bien
qu'il est bien, ce qui serait « faux et inintelligible ».

Si l'on accepte, dans le texte de Plutarque, la leçon des mss., on est obligé, malgré le peu d'estime d'Épicure pour la « dialectique » (et, ici, de la syllogistique) de commenter sa « question » à l'aide du texte d'Aristote, et de conclure :

Être juste consiste à ne pas violer la loi, même sachant qu'on
[échappera à la découverte ;

Le sage est juste ;

Le sage ne violera pas la loi, même sachant qu'il échappera à la
[découverte.

Et, en effet, formuler la mineure : « Le sage est juste, même sachant qu'il échappera à la découverte », sera affirmer quelque chose, sinon de faux, du moins d'inintelligible. Mais, bien entendu, ce n'est pas en vue de la correction logique qu'Épicure se réfère ici à Aristote : c'est parce que, dans ce chapitre des *Analytiques*, la question est de savoir, comme l'a bien précisé Prantl, « si quelque chose est conclu absolument, ou sous une certaine restriction »³. Que le sage ne violera pas la loi, on peut le prouver aisément, puisque le plaisir, qui est le souverain bien, est conditionné par la pratique des vertus, dont l'une consiste, précisément, à obéir aux lois. La *question* est de savoir si cette proposition est vraie sans restriction, et si l'attribut : *ne violera*

1. *Pr. Anal.*, I, 38, 49 a 25.

2. W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford, 1949, p. 409 (à 49 a 27).

3. C. Prantl, *Gesch. d. Logik im Abendl.*, t. I, Leipzig, 1855, p. 303.

pas la loi peut recevoir ce complément (ἐπικατηγόρημα) : *même sachant qu'il échappera à la découverte*.

Or si, d'après Aristote, la reduplication doit s'ajouter au grand terme, et non pas au moyen, on doit répondre, tout d'abord, que cette addition (à supposer qu'elle soit justifiée) devrait se faire au concept : *ne pas violer la loi* (qui sert à définir la justice) et non pas au concept de juste (que la mineure a attribué au sage). Ce qui revient à dire que la question ne porte pas, en réalité et directement, sur le sage, mais sur la justice comme telle et que, quitte à faire ensuite de la réponse l'application au sage, elle consiste, d'abord et primordialement, à savoir si la justice se définit par l'obéissance aux lois, même au cas où la désobéissance serait assurée du secret. C'est sur ce cas que porte l'aporie.

D'où provient cette difficulté ? Non pas, sans doute, comme le suppose Plutarque, de quelque respect humain, comme si le philosophe du « vivre caché » avait reculé devant la franchise de l'aveu. Pas davantage, comme semblent le penser Einarson et De Lacy, de la discrimination qu'il y aurait à faire entre les lois utiles et celles qui auraient cessé de l'être (il ne semble pas, d'après les textes, qu'Épicure ait trouvé quelque embarras à cette distinction qui, dans la maxime XXXVIII, est présupposée, comme allant de soi). L'aporie ne peut, puisque c'est Épicure même qui soulève la question, provenir que du système même, dans le cadre duquel le problème est posé.

42. La difficulté à laquelle Épicure fait allusion, est exposée assez clairement dans un texte du *De officiis*¹. Cicéron rapporte le mythe de Gygès², et parle avec pitié des Épicuriens (« certains philosophes sans malice, mais peu intelligents ») qui s'obstinent à ne pas comprendre le sens de ce mythe : Si jamais personne ne pouvait, ni connaître ni soupçonner mes crimes, est-ce que je les commettrais ? « Ils nient que cela soit possible. Ce n'est possible, en effet, d'aucune manière. Mais je demande, à supposer possible ce qu'eux déclarent impossible, ce qu'ils feraient. Ils répondent comme des gens incultes. Ils nient que cela soit possible, et s'en tiennent là. Le sens de la question, ils ne le voient même pas »³.

1. Cf. Usener, *Epic.*, p. 398 (XXXV).

2. Platon, *République*, II, 359 b-360 d.

3. Cicéron, *De officiis*, III, ix, 39.

Il est difficile de mieux rapporter la pensée d'un adversaire, et de si peu la comprendre. Pas plus que dans leur physique, les Épicuriens ne laissent pénétrer les mythes dans leur morale. Carnéade, plus tard, aura recours à des fictions comparables : au moins resteront-elles dans les limites de l'imaginable¹. Le mythe de Gygès ne peut servir qu'à illustrer une morale pré-scientifique, puisqu'il met entre parenthèses une donnée de la condition humaine que la maxime XXXV s'était efforcée, non seulement de montrer, mais de démontrer. C'est que nombreux sont ceux qui se croient en sécurité, quels que soient leurs méfaits, et si le conte de Gygès, selon la nature des choses, est un mythe, il est, dans l'esprit des hommes, un idéal, une possibilité, une réalité même parfois, et il peut servir — tout comme d'autres mythes — à fortifier leurs pensées « vaines ». (Sur la probabilité de « n'être pas découvert », la *Rhétorique* développe toute une casuistique²). Voilà, si l'on veut, le motif pédagogique du refus de répondre. Mais la raison scientifique, ou philosophique, c'est que l'hypothèse d'une impunité assurée est vide de sens : elle contredit, avec la condition humaine, la méthode d'inférence et, avec la liberté, l'imprévisibilité du futur (or ceci est écrit à une époque où, non seulement le vulgaire, mais des philosophes, comme les Stoïciens, admettaient la pratique de la divination, et essayaient d'en prouver la scientificité).

Un fragment épicurien et attribué par Usener, peut-être avec raison, à Épicure même (« Le sage, qui possède le plus grand bien du genre humain, est également sage, même s'il n'y a aucun témoin »³) ne concerne pas le présent contexte⁴, et ne peut servir à commenter la question spécifique soulevée dans les *Questions disputées*.

1. Ap. Cicéron, *De republica*, III, xvii-xx : le début du passage, imité de Platon (*Rép.* II, 360 e sqq.) sert à introduire une pluralité de *cas* (dont le plus célèbre, repris plus tard par l'École du Droit naturel, est celui des deux naufragés qui se disputent une planche) qui, tous, sont présentés comme des hypothèses.

2. Arist., *Rhét.*, I, 12, 1372 a 5-21.

3. Usener, *Epic.*, 533.

4. Arrighetti, dans ses annotations, passe très rapidement, et avec raison, sur ce texte, qu'il ne rappelle, à la suite de Philippson (*loc. cit.*, p. 302) que pour résumer l'exégèse de celui-ci (*Epicuro, Opere*, p. 573).

43. Il resterait peut-être à ajouter une remarque à l'ensemble des deux maximes. On pourrait s'étonner de l'importance accordée à l'idée de *sécurité*, et sans doute, nombre de malfaiteurs ou d'hommes politiques ne se reconnaîtraient pas dans le portrait que trace Épicure, ni n'admettraient le motif fondamental qu'il leur prête. A quoi, assurément, il n'y aurait rien à répondre. On peut rappeler seulement que cette sécurité est toujours définie comme requise « à l'égard des hommes », et se souvenir aussi que Hobbes, quand il cherchera le motif le plus puissant qui doive amener les hommes à quitter l'état de nature pour fonder l'État politique, allègue la peur de la mort violente. On pourrait même aller plus loin. On sait que le projet de Hobbes, tout comme, plus tard, l'État libéral qui en est partiellement issu, refusera à l'État toute fonction éducative et idéologique : cette vue, sévèrement critiquée par Aristote¹, était certainement aussi celle d'Épicure. Chez lui, comme chez Hobbes et dans la théorie libérale du XIX^e siècle, l'État n'a d'autre finalité que la protection des personnes et des biens. On comprend que, dans une telle perspective, l'idée de sécurité apparaisse au premier plan et, avant d'être assignée à l'État comme son principal objectif, soit dévoilée comme le motif fondamental qui fait agir l'individu.

1. Aristote, *Politique*, III, chap. IX.

CHAPITRE V

DROIT COMMUN ET DROITS NATIONAUX

I. — LA STRUCTURE LOGIQUE DE LA MAXIME XXXVI : GÉNÉRAL ET PARTICULIER

Après l'énoncé général de la définition (XXXI), un certain nombre de précisions avaient semblé limiter celle-ci : le droit n'existe pas partout (XXXII) ; la justice, qui n'existe pas en soi, est comme absorbée par le droit, et celui-ci est, à chaque fois, lié aux conditions locales où se concluent les contrats qui le fondent (XXXIII) ; l'injustice n'est un mal que par ses conséquences psychologiques dans l'âme de l'infracteur (XXXIV-XXXV). Ces indications en apparence restrictives, jointes à la formule générale qu'elles déterminent, sont synthétisées dans la présente maxime : « Selon son caractère général, le droit est le même pour tous, puisqu'il est¹ une espèce d'intérêt dans la communauté mutuelle ; mais selon la particularité du pays et d'autres causes, quelles qu'elles soient, il ne s'ensuit pas que le droit soit le même pour tous ».

44. Il n'est pas interdit, pour comprendre la structure logique du texte, de se reporter au traité *Sur les Signes* de Philodème. En tant que prénotion, le droit est une « idée universelle »² ; mais cette généralité se particularise et même, au juste, elle est

1. On peut, comme dans XXXIII, interpréter l'imparfait comme le temps de la définition ; mais il serait peut-être plus naturel de comprendre : « puisqu'il n'était, selon notre définition, ou : comme nous l'avions dit plus haut... ».

2. Καθολική νόησις (D.L., X, 33).

conçue à partir des droits (ou coutumes ou dispositions utiles¹) particuliers ; la prénotation étant « la remémoration de ce qui souvent est apparu au dehors » (c'est-à-dire : est apparu à la perception)². Il en va de même pour d'autres prénotations, par exemple celle de l'*homme*, qui figure parmi les exemples scolaires³.

Si ces termes sont pris selon leur généralité, c'est-à-dire selon leur essence ou nature (ce qui s'exprime par : « en tant que tel »⁴), la particularisation ou les « variations »⁵ ne tirent pas à conséquence, et la notion peut être le point de départ d'une inférence valide. Ainsi : « Puisque les hommes qui existent chez nous⁶ sont mortels, s'il existe quelque part <ailleurs> des hommes, ils sont mortels »⁷ ; l'inférence, en effet, prend les hommes « en tant que tels »⁸. Mais on ne peut pas conclure que : « Parce que chez nous les hommes vivent peu de temps, la longévité est refusée aussi aux habitants du promontoire du Mont Athos »⁹. — On comprend donc que le droit *en tant que tel* soit le même partout ; mais il n'en résulte pas (οὐ ... συνέπεται) que, dans ses dispositions de détail, il soit le même partout. Car cette expression : « en tant que tel » a quatre significations solidaires (dont les deux premières seules nous concernent ici) : 1^o « Ceci résulte de cela par nécessité » (τόδε τῷδε ἐξ ἀνάγκης συνέπεται)¹⁰ ; par exemple : « Les hommes en tant que tels sont faits de chair et exposés à la maladie et au vieillissement »¹¹. 2^o « Que ceci soit la définition propre¹² de cela, c'est-à-dire sa prénotation : comme quand nous disons que le corps en tant que tel possède pesanteur et impénétrabilité¹³ ». Or, le droit qui existe aux divers endroits

1. On reviendra plus loin sur ce point (p. 138).

2. D.L., X, 33.

3. D.L., X, 33.

4. ἡ καθὼ καὶ παρὸ (Philodème, *Sur les Signes*, éd. citée, XXXIII, 33-34).

5. De Lacy, éd. citée, p. 67, n. 51 et p. 168.

6. « Dans notre expérience » (De Lacy) ; on a gardé l'expression littérale, à la fois en raison de l'exemple suivant, et parce qu'il semble y avoir une réminiscence d'un texte d'Anaxagore (59 B 4 ; p. 34, l. 11, 12, 15).

7. Philodème, *ibid.*, III, 27-29.

8. *Id.*, *ibid.*, III, 31-32.

9. *Id.*, *ibid.*, IV, 3-5, avec la note de De Lacy, p. 31, n. 14.

10. *Id.*, *ibid.*, XXXIII, 35-36.

11. *Id.*, *ibid.*, XXXIV, 3-5.

12. Litt. : « particulière » (λόγος ἴδιος), comme souvent chez Aristote.

13. *Id.*, *ibid.*, XXXIV, 5-9.

du monde habité est fonction, non seulement de sa prénotation, mais des conditions locales diverses : il « ne s'ensuit » donc pas de sa prénotation qu'il soit le même pour tous.

Aristote, dans sa discussion, très rapide d'ailleurs, du droit naturel, avait rapporté un argument utilisé par les négateurs du droit positif : celui-ci n'est pas conforme à la nature, puisqu'il varie d'un endroit à l'autre, alors que la nature est la même partout : « Le feu brûle aussi bien chez nous que chez les Perses »¹. La remarque est très juste, si elle envisage le feu « en tant que tel », et pris « universellement »² : mais *il ne s'ensuit pas* que le feu brûle partout de la même manière : ici encore, il faut admettre des différences de *variations*, selon le matériel de combustion, la plus ou moins longue durée, etc.³.

45. Les variations du droit que l'on constate d'une cité (ou d'un pays) à l'autre, ont fait l'objet de discussions philosophiques, depuis l'époque des sophistes. Le mot *droit*, il est vrai, ne doit pas être pris dans un sens trop précis : il s'agit tout autant, et même davantage, de coutumes, où de telles divergences sont plus frappantes. Déjà Hérodote, quand il explique que les Égyptiens se comportent, dans presque tous les domaines, « à l'inverse des autres hommes », met sur le même plan les mœurs (ἥθη) et les νόμοι ; encore ce dernier mot n'a-t-il pas un sens strictement juridique⁴. Dans l'énumération de ces coutumes, il serait sans doute excessif de reconnaître déjà une ambition ethnographique : on s'attache surtout à des usages qui pouvaient paraître bizarres et choquants pour un Grec, et qui devaient illustrer surtout le parfait arbitraire du *nomos* (dans sa quadruple acception de coutume, loi, tradition, convention) : les rites funéraires, ou les pratiques de sacrifices humains y tiennent une grande place. Ces espèces de recueils, qui se constituent à ce moment quitte à s'enrichir plus tard, traversent l'Antiquité ; Plutarque s'y réfère dans son traité *Sur la Superstition*⁵ ;

1. *Éthique à Nicomaque*, V, 10, 1134 b 26.

2. Philodème, *ibid.*, XXIII, 19.

3. *Id.*, *ibid.*, XXIII, 18-XXIV, 1 (et l'opposition : τὰς κοινότητας καὶ τὰς ἰδιότητας, *ibid.*, XXIV, 12-13). — Pour ces « différentes espèces de feu », De Lacy renvoie encore à Sextus, *Math.*, VIII, 192 (p. 79, n. 63).

4. Hérodote, II, 35, 7-8.

5. Plutarque, *De Superstitione*, 13, 171 B-C.

Porphyre, complétant Théophraste, fait longuement l'inventaire des rites sanglants¹; Augustin encore rapporte les sacrifices pratiqués par les Gaulois et les Carthaginois, pour stigmatiser cette « crudelissima uanitas »². — Cette diversité des coutumes et des lois devient un lieu commun au IV^e et au III^e siècles : dans le *Minos*, c'est l'élève qui le développe³; Carnéade, s'aidant peut-être d'Aristote⁴, critique, à partir de là, le droit positif⁵, alors que Chrysippe s'appuie sur cette même diversité des lois et des coutumes, pour exalter, au contraire, le droit naturel⁶; chez Cicéron, il y a un effort (lié probablement à son souci de réduire le droit civil « en système »⁷) pour concilier droit naturel et droit positif⁸.

Il faut remarquer, d'autre part, que l'attention donnée à l'étrangeté des coutumes ne s'explique pas exclusivement, même chez un « spécialiste » comme Antiphon, par l'intérêt pour le droit. La sophistique représente un mouvement beaucoup plus général, où revit l'esprit des anciens *physiologues*, avec cette seule différence qu'il s'applique, non plus aux choses de la nature, mais à celles de la civilisation. Comme chez les physiiciens d'Ionie, il s'agit toujours, pour reprendre la formule de Burnet, de la recherche de ce qui est « primaire, fondamental et persistant, par opposition à ce qui est secondaire, dérivé et transitoire »⁹. La continuité, aussi bien, est marquée par la survivance ou la persistance du terme même qui, selon Burnet¹⁰, désignait cette réalité ultime : ainsi quand Hippias oppose la permanence et l'universalité de la *physis* à l'arbitraire du *nomos*¹¹. — Un des

1. Porphyre, *De Abstinencia*, II, 53 i.f.-57.

2. Saint Augustin, *De Ciuitate Dei*, VII, xix (Bibl. August., t. 34, p. 174, avec les notes 1 et 2).

3. [Platon], *Minos*, 315 b i.f.-d.

4. Comme le pense P. Moraux, *A la recherche de l'Aristote perdu, Le Dialogue « Sur la Justice*, Louvain-Paris, 1957, p. 133.

5. Ap. Cicéron, *De Republica*, III, viii.

6. Ap. Cicéron, *Tusc.*, I, xlv, 108 (S.V.F., III, 322).

7. Cf. *Le système stoïcien*, p. 166, n. 3.

8. Cicéron, *De Legibus*, II, v, 11.

9. J. Burnet, *L'Aurore de la Philosophie grecque*, trad. fr., 1919, p. 13.

10. *Id.*, *ibid.*

11. Hippias in Platon, *Prot.*, 337 c (D.K., 86 C 1); qu'Hippias soit le premier à avoir formulé cette antithèse, c'est du moins l'avis de M. Untersteiner, *The Sophists*, trad. angl., Oxford, 1954, p. 281 et n. 39.

textes les plus caractéristiques sur la variété des coutumes et des lois se trouve dans un écrit anonyme, qu'on date de la fin du ve siècle, les *Dissoi Logoi*¹. Il est intéressant, en particulier, parce qu'il vise seulement à illustrer les divergences qu'on constate d'un peuple à l'autre, sur le *Beau et le Laid*, alors que ce recueil de coutumes n'est pas du tout mis à profit dans le chapitre suivant, consacré au *Juste et à l'Injuste* : une seule allusion, dans ce chapitre, est faite aux variations locales²; pour le reste, on se contente de diversifier l'acte juste ou injuste selon les circonstances qui l'environnent ou selon le destinataire qui en est l'objet. — Il suffisait, ici, de rappeler quelques traits de ce mouvement, sur l'ensemble duquel on consultera l'ouvrage de F. Heinemann³. Il faut ajouter seulement que l'opposition *nomos - physis* (quoi qu'il en soit de ses origines et de son développement historiques) a trouvé son expression la plus achevée et pour ainsi dire exemplaire dans les discussions avec Calliclès : on peut faire confiance à Aristote quand, pour montrer que, sur la nature et sur la loi, on peut envelopper l'adversaire dans des « paradoxes » : « et tous les Anciens l'ont cru », — l'unique titre qu'il cite est celui du *Gorgias*⁴.

C'est peut-être parce qu'il se souvient de cette mise en garde d'Aristote, et pour bien prendre ses distances à l'égard des « Anciens », qu'Épicure évite ici tout emploi de cette terminologie consacrée. C'est pourtant bien, à première vue, du même problème qu'il s'agit : un droit unique et partout identique — des droits multiples et dispersés dans les différents pays. Mais il n'est pas vraisemblable qu'Épicure, qui qualifie volontiers de « sophistes » ses adversaires contemporains⁵, ait été plus favo-

1. *Dissoi Logoi*, 2, 9-17.

2. *Dissoi Logoi*, 3, 8 (encore ne s'agit-il pas de coutumes réelles, mais d'une hypothèse d'école concernant l'utilisation, dans les guerres médiques, des trésors de Delphes et d'Olympie).

3. F. Heinemann, *Nomos und Physis*, Bâle, 1945 (en part. chap. 4).

4. Aristote, *Réf. Soph.*, 12, 173 a 7-18.

5. Cf. par exemple, Arrighetti (1973), p. 178, 27; p. 179, 6 (contre les professeurs de rhétorique); p. 315, 7, 12 (il est difficile de savoir qui est visé; à moins de mettre en peine, une fois de plus, les inévitables « Mégariques »; on peut noter, en tout cas, que la formule des lignes 12-14 rappelle une thèse prêtée à Protagoras, *Théét.*, 166 b 4-5). Voir aussi Th. Gomperz, *Gr. Denker*⁴, t. I, p. 350-351.

nable à leurs lointains prédécesseurs, et l'on supposera plutôt qu'avec la terminologie, c'est le problème même qui a changé.

46. De fait, l'antithèse dont il se sert pour le formuler (*général-particulier*) est philosophiquement plus neutre, mais elle aussi est riche d'une préhistoire (et elle n'est d'ailleurs pas ignorée des sophistes). Pour Héraclite, « dans l'état de veille, les hommes ont un monde unique et commun, mais les dormeurs se détournent, chacun, vers leur monde particulier »¹. Dans son oraison funèbre, Périclès fait valoir la bravoure des morts qui l'emporte sur le mal qu'il ont pu faire : « Ils ont davantage rendu service sur le plan de la communauté, qu'ils n'ont causé de tort dans leur vie privée »². La thèse conventionnaliste d'Hermogène emprunte le même vocabulaire : Si ce que nous appelons *homme*, je l'appelle *cheval*, « ce même être aura sur le plan public (*δημοσίᾳ*) le nom d'homme, mais en privé (*ιδίᾳ*) celui de cheval »³ l'« Apologie de Protagoras » utilise également le mot *ιδίᾳ* pour défendre le particularisme des sensations⁴. Il est même probable que l'antithèse a été appliquée au problème du droit, à en juger d'après un texte de la *Rhétorique* où Aristote, comme souvent dans les *Topiques* (et ailleurs), semble bien rapporter une opinion courante, plutôt que d'exposer sa propre doctrine : « J'entends par loi aussi bien la loi particulière que la loi commune : est particulière la loi déterminée par chaque groupe <politique> par rapport à lui-même (et cette loi est tantôt non-écrite, tantôt écrite) ; est commune la loi conforme à la nature »⁵. On trouve là, augmentée seulement d'un vocabulaire technique, la même distinction que développe le Socrate des *Mémorables*⁶ (et dont on voit mal pourquoi certains savants ont voulu créditer Hippias). — Dans presque tous ces exemples, qu'il est inutile de multiplier, c'est le général qui l'emporte sur le particulier, ce qui ne semble nullement être le cas dans notre maxime. Aussi est-ce un autre emploi, moins traditionnel, de cette antithèse qu'on évoquerait plutôt : celui qu'en fait Aristote.

1. Ap. Plutarque, *De superstitione*, 3, 166 C (D.K., 22 B 89).
2. Thucydide, II, 42, 3.
3. Cratyle, 385 a.
4. Théétète, 166 c et ailleurs.
5. *Rhétorique*, I, 13, 1373 b 4-6.
6. *Mémorables*, IV, iv, 19.

47. Le *corpus* des écrits consacrés à la nature s'ordonne selon un mouvement qui va du général au particulier (car « l'étude des caractères propres est postérieure à celle des caractères communs »¹), de la *Physique* générale² aux *Météorologiques*, lesquels avertissent que les écrits biologiques qu'ils annoncent, procéderont de même (*καθόλου τε καὶ χωρὶς*)³, et de fait, l'étude des animaux doit débiter par des « considérations communes, selon les genres, et ensuite seulement étudier ce qui est propre à chacun »⁴. Il en va de même en matière de rhétorique, où l'étude du *style* passe des considérations générales (*κοινῇ*) à ce qui fait la propriété (*ιδίᾳ*) de chaque genre⁵. — On voit que, dans ce nouvel emploi, l'antique antithèse change entièrement de sens : d'une opposition axiologique, il ne reste qu'un principe d'ordre, d'un usage strictement scientifique qui ne fait pas, si l'on peut dire, acception d'objets, puisqu'il tient en égale estime la plus humble des espèces animales et les corps célestes⁶. Et s'il fallait établir une distinction de valeur, elle trancherait plutôt — du point de vue épistémologique — en faveur du particulier : chaque science ayant son objet et ses principes *propres* (plus explicatifs de l'objet que les principes communs « par analogie »⁷), c'est l'étude du *propre* qui aura plus de prix pour la connaissance de la réalité⁸.

On n'entrera pas ici dans une étude des termes *ἴδιος* et *κοινός* et de leurs dérivés chez Épicure, bien qu'elle puisse éclairer, à notre avis, un aspect très important de sa doctrine. Il suffit de montrer sur quelques exemples, que l'antithèse : commun - propre, ou : général - particulier s'emploie chez Épicure d'une manière qui doit beaucoup (ou, si l'on préfère : qui fait nécessairement songer) à l'usage aristotélicien.

1. *Physique*, III, 1, 200 b 24-25.
2. Il est vrai que l'expression, dans le résumé des *Météorologiques*, ne s'applique qu'au *De generatione et corruptione* (338 a 25).
3. *Météorol.*, I, 1, 339 a 8.
4. *De part. animal.*, I, 1, 639 b 3-5 (voir, dans l'éd. du P.J.-M. Le Blond, *Aristote, Philosophe de la vie*, Aubier éd., 1945, p. 131, note 12).
5. *Rhétorique*, III, 12, 1414 a 29-30.
6. *De part. animal.*, I, v, 645 a 16.
7. *Sec. Analyl.*, I, 10, 76 a 49.
8. Cf. J.-M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Vrin éd., 1939, pp. 118-119.

48. La dialectique, selon Aristote, porte sur les « choses générales »¹, alors que la science se définit par son objet propre, « et c'est par cette généralité, non moins que par la considération du probable, que la dialectique est distinguée de la méthode scientifique »². Les Épicuriens « rejettent la dialectique comme superflue : il suffit que les physiciens se guident sur les mots courants des choses »³. La logique, en effet, « ne fournit une contribution, ni à la vie heureuse » (Épictète, plus tard, se donnera beaucoup de mal pour prouver le contraire, et que la logique n'est pas « superflue »⁴), « ni à une méthode pour traiter une question à fond ». En revanche, grâce à la physique, « on peut voir clair dans le sens des mots, dans la nature du langage, dans les rapports de conséquence et de contradiction »⁵. D'où il semble bien que ne soit récusée que la logique « générale », mais non pas celle qui s'applique, plus précisément et plus proprement, à la physique (et que la physique, à son tour, est seule à pouvoir étudier⁶). Cicéron, qui reproche à Épicure d'être entièrement démuné en matière de logique⁷, rapporte cependant que celui-ci aurait approuvé le principe du *Phèdre* (237 b-c), selon lequel on doit, préalablement, se mettre d'accord avec l'interlocuteur, sur l'objet de la recherche. Sans doute Épicure n'a-t-il pas aperçu la conséquence qui résulte de ce principe, puisqu'il refuse de rien définir⁸, mais un peu plus loin, le critique est amené, sans bien peut-être s'en rendre compte, à compléter et à corriger son exposé : « Épicure dit à plusieurs reprises qu'il faut dégager avec soin la signification attachée aux mots »⁹. Pour Épicure, en

1. P. ex. *Réf. Soph.*, 9, 170 a 35.

2. J.-M. Le Blond, *Logique et méthode*..., p. 17.

3. Diogène Laërce, X, 31.

4. Épictète, *Diss.*, I, xvii ; I, vii, 29.

5. Cicéron, *De Finibus*, I, xix, 63 (Us., 243).

6. Cf. Usener, *Epic.*, p. 177, n. 1 (tout en faisant des réserves sur la *quaestio vexata* de la φανταστική επιβολή τῆς διανοίας : disons seulement que celle-ci, dans le récit de Diog. Laërce, X, 31, 16 (Long) n'est nullement le complément d'objet (sous-entendu !) de λέγει : Hicks, à notre avis, est un des rares traducteurs à n'avoir pas arbitrairement « interprété » ce texte, en comprenant : « His own statements are also to be found in... »).

7. Cic., *De finibus*, I, ii, 22 (« inermis ac nudus est ») (Us., 243, 22).

8. Cic., *De finibus*, II, i, 3 sq.

9. Cic., *De finibus*, II, ii, 6 (Us., 257) ; « ... quae uis subiecta sit uocibus » : bien que le verbe, employé dans ce sens, se trouve encore ailleurs (*Tuscul.*, V, x, 29 déb. ; *De oratore*, I, xii, 51), on doit penser qu'il traduit ici τὰ ὑποτεταγμένα (*Lettre à Hérodote*, 37, 14 Us.).

effet, les mots, étant d'origine naturelle¹, nous introduisent dans l'essence intime des choses (il y a là comme une reprise de la vieille thèse de Cratyle : « Celui qui sait les noms, sait aussi les choses »²), plus exactement, c'est-à-dire, plus proprement, que ne pourrait le faire une définition qui, mettant en œuvre des termes différents et d'un usage plus large, c'est-à-dire commun, ne ferait qu'estomper et méconnaître la particularité de la chose. Cette méthode épicurienne est illustrée exemplairement dans l'enquête sur le temps. On vient de décrire les *accidents* (συμπτώματα, *euenla*). Or le temps est bien lui aussi un accident, mais un « accident particulier » (des mouvements), et cette particularité requiert une méthode particulière. Nous ne pouvons, en l'espèce, nous aider de notre méthode habituelle (à partir des *prénotions* : c'est une des originalités de la théorie épicurienne d'avoir refusé au temps ce statut de prénotion, que lui reconnaîtront, au contraire, et comme allant de soi, Plotin et saint Augustin). Il ne faut pas, d'autre part, changer les mots qui, dans l'usage courant, désignent le temps, pour d'autres expressions (ce que fait, précisément, toute tentative de définition), ni lui attribuer d'autres prédicats (c'est-à-dire, sans doute, dans l'état de notre doxographie, l'identifier à la sphère, ou au mouvement de la sphère). Il faut s'en tenir à ce que le temps a de particulier (ἴδιον) quand nous faisons usage de ce mot, et instituer, à partir de là, une réflexion inductive (ἐπιλογιστέον)³ sur les mouvements extérieurs et psychiques que nous mesurons par le temps : c'est alors seulement que cet *accident* sera saisi dans sa *particularité* (ἴδιόν τι σύμπτωμα)⁴.

49. Le début de la *Lettre* sur les Météores rappelle celui des *Météorologiques*, en ce qu'il trace le même mouvement, du général au particulier, de la physique générale à l'étude des phénomènes célestes : ni les vérités de la physique ni sa méthode

1. *Lettre à Hérodote*, 75.

2. Platon, *Cratyle*, 435 d.

3. Ἐπιλογιστέον (§ 73 déb. Sur ἐπιλογισμός, terme emprunté à Nausiphane (D.K., 75, B 2, p. 249, 31), voir K. Deichgräber, *Die gr. Empirikerschule*, p. 277 et, surtout, De Lacy, *Philodemus : On Methods on Inference*, op. cit., p. 154 et passim.

4. *Lettre à Hérodote*, 72-73.

ne peuvent s'appliquer à la météorologie. En physique, les phénomènes étaient en accord avec des propositions universelles et univoques (comme l'affirmation de l'existence des atomes et du vide). Mais en matière de météorologie, de telles propositions seraient des « assomptions vides et des lois arbitraires » : ici, les phénomènes n'admettent des explications, ni générales, ni uniques. Le principe des explications multiples qui s'introduit ainsi est encore dicté par la soumission à la spécificité des phénomènes, qui « peuvent se produire de plusieurs manières » (§ 87 *i.f.*) ; se décider arbitrairement pour une seule, c'est retomber « dans le mythe », sans compter que cette pluralité de causes possibles pourrait, dans la nature des choses, exister sous la forme d'un concours effectif (§ 86 *i.f.*). C'est donc à préserver la particularité des phénomènes que sert ce principe d'explication (même si cette particularité ne peut être connue avec certitude). L'exposé de Lucrèce où l'on a voulu voir (à tort certainement, comme l'a indiqué P. Boyancé) une allusion, en l'espèce anachronique, au progrès de la science, est dans l'ensemble fidèle à la pensée d'Épicure¹ ; on notera seulement, comme un trait vraisemblablement romain, l'affabulation juridique du problème : le physicien étant conçu à la manière d'un juge d'instruction².

On doit rappeler enfin que la Nature particularise ses productions, parce qu'elle n'est guidée par aucune finalité, ni consciente (comme dans le *Timée*), ni inconsciente (comme dans la *Physique*). C'est ainsi qu'à l'infinitisme qui s'exprime dans le nombre des atomes et des Mondes, correspond un particularisme³ : les atomes ont des « masses et des configurations propres »⁴, les Mondes ne présentent pas une structure uniforme, mais différent les uns des autres⁵ ; l'idée de particularité intervient dans de nombreux

1. Voir la mise au point de P. Boyancé, *Lucrèce et l'Épicurisme*, P.U.F., 1963, p. 227.

2. Lucrèce, VI, 703-711. — On peut rappeler que, plus tard, F. Bacon, lui aussi, décrira l'étude (la « mise à la question ») de la Nature en termes judiciaires.

3. Cette correspondance, encore qu'inversée, a été parfaitement marquée par Aristote : Si les principes « sont infinis, ou bien comme selon Démocrite ils seront un par le genre, mais distincts les uns des autres par la figure ou par la forme, ou bien encore opposés » (*Phys.*, I ; 2, 184 b 20-22).

4. *Lettre à Hérodote*, 54 *i.f.*

5. *Lettre à Hérodote*, 74.

textes de la *Lettre* sur la physique, et dans les fragments : elle a sa place dans la morale aussi bien, où il s'agit de rechercher avec soin les « causes [les raisons] de chaque choix et de chaque refus »¹.

50. Bien entendu, l'attention accordée au particulier ne se perd pas dans l'infini du détail. On peut même dire qu'une des caractéristiques du système est de tenir la balance égale entre le commun et le propre, comme l'atteste déjà, on l'a indiqué, la fréquence de ces termes et de leurs dérivés. C'est ainsi que, dans la théorie du critère, affections et perceptions doivent s'inter-prêter, « selon ce qu'elles ont en commun², quand elles sont communes [à l'homme en tant³ qu'homme], et selon ce qu'elles ont de propre, quand elles sont propres [à chacun de nous] »⁴. — Il est vrai aussi que la physique, avec ses principes uniques, atteint un très haut degré de généralité, alors que la « météorologie » a besoin des explications multiples pour faire face à la multiplicité des causes possibles. Seul est récusé ce qui relève de la « curiosité pure », c'est-à-dire ce qu'Épicure renvoie, avec une nuance péjorative évidente, à l'ιστορία⁵. Par où, peut-être, il ne faut pas entendre exactement la « science du détail »⁶ (la *Lettre* à Pythoclès en est remplie), mais selon les exemples mêmes donnés par P. Boyancé, d'une part les recueils d'observations astronomiques et météorologiques (à titre de recueils de faits, sans explication causale), et, d'autre part, l'astronomie mathématique (en raison aussi bien de son asservissement à la théologie astrale⁷, que de sa prétention à unifier l'explication causale).

Cette attitude plus favorable à l'égard des propriétés, des particularités, de la spécificité des phénomènes, en complément et au détriment des généralités « vides », s'explique essentielle-

1. *Lettre à Ménécée*, 132, 15-16 (Us.).

2. On retrouve ici la même antithèse (κατὰ μὲν τὸ κοινόν... κατὰ δὲ τὸ ἴδιον) que dans la maxime XXXVI.

3. Pour la justification de cette expression, voir plus haut, p. 126, n. 4.

4. *Lettre à Hérodote*, 82, 3-6 (Us.).

5. *Lettre à Hérodote*, 79, déb. Pour le sens de ce mot (et sur l'ensemble du § 78 qui précède), voir P. Boyancé, Une édition dans le vent, in *Revue de Philologie*, 46, 1972, n° 1, p. 70, pp. 88-89.

6. P. Boyancé, *loc. cit.*, p. 70.

7. Voir J. A. Festugière, *Épicure et ses dieux*, P.U.F., 1968, chap. V.

ment par ce qu'on pourrait appeler la pensée causale, à l'œuvre déjà chez les physiciens d'Ionie¹. A l'influence d'Aristote (la science est connaissance de la cause²) se joint celle de Démocrite (disant qu'« il aimerait mieux découvrir une seule explication causale que d'obtenir le royaume des Perses »³). La vie heureuse ne se conquiert que par la connaissance des causes : la fin de la *Lettre à Hérodoté* ne consiste qu'à varier ce thème (78-82), et c'est cela essentiellement, c'est-à-dire le nécessaire lien entre ces deux termes qu'exprime le « Felix qui potuit... ».

Cette recherche des causes peut faire comprendre pourquoi Épicure donne à l'antithèse traditionnelle un sens tout à fait différent de celui qu'elle avait, depuis Héraclite⁴, où le « commun » seul était valorisé, alors que l'ἴδιον, le « privé », était abandonné à l'arbitraire, individuel ou collectif⁵, qu'il pouvait s'agir, tout au plus, de guérir comme une maladie⁶, mais nullement d'expliquer par sa cause, ni, bien moins encore, de justifier. Un seul terme, ici, était intelligible, parce que conforme à la nature et à la raison ; l'autre était déprécié comme désignant une pluralité infinie d'opinions individuelles et inconsistantes.

51. Il faut avoir présente à l'esprit la « préhistoire » de l'antithèse, pour voir l'emploi qui en est fait ici. Déjà dans un texte précédent⁷, l'opposition n'avait pas un sens abstraitement adverbial et de simple coordination : elle confrontait, plus précisément et plus concrètement, l'humanité et l'individu ; on dirait encore qu'une locution figée dont les composants n'avaient plus qu'une valeur de mots-outils est renouvelée dans ses éléments. De même ici. Le balancement quasi-isocratique de l'antithèse est brisé en son second membre : ἴδιον s'échappe du carcan de la locution adverbiale, pour prendre un statut substantif ; non plus : « en particulier », mais : « selon la parti-

1. Anaximandre, 12 A 10 déb. (*Dox. Gr.*, p. 579, 7) (le terme même d'ἀλτρία provient probablement de l'école d'Aristote : le récit n'en est pas moins intéressant).

2. P. ex. *Sec. Analyt.*, I, 2, 71 b 9-15.

3. Démocrite, 68 B 118.

4. Cf. plus haut, p. 130, n. 1-5.

5. Cf. *Théétète*, 172 a-b.

6. *Théétète*, 167 a-c.

7. *Lettre à Hérodoté*, 82, 4-5, Us. ; cf. plus haut, p. 135, n. 4.

cularité du pays et des autres causes ». Après quoi, on est amené à relire le premier membre de l'antithèse, et à se demander si lui aussi n'aurait pas un autre sens, moins banal que celui qu'on lui avait trouvé à une première lecture : « en général ». La conjecture de Gassendi (Κατὰ μὲν <τὸ> κοινόν) est communément acceptée, encore qu'elle soit suggérée par le parallélisme (κατὰ δὲ τὸ ἴδιον), plutôt que par la grammaire (pris adverbiallement et régi, soit par κατὰ soit par d'autres prépositions, κοινόν peut très bien s'employer sans article¹) ; or le parallélisme (stylistique) est précisément, en l'espèce, douteux. Du point de vue paléographique, on comprend sans doute que ce mot, de faible volume, ait pu être omis, mais, vu la suite de la phrase, on jugerait aussi bien que cette omission représente une *lectio difficilior*. Laquelle, peut-être, ne conserve pas, en tant que telle, le texte qu'Épicure avait écrit, mais pourrait bien contenir l'indice de ce texte, probablement encore plus « difficile ». Il est notable, en tout cas, que, sur ce même point de doctrine, dans la maxime suivante (152, 13-14, Us.), les mss. présentent un *locus desperatus*, que l'intuition philologique de H. Usener a guéri, au moins quant au sens (aucune des conjectures émises après lui, et inspirées de la sienne, ne paraît satisfaisante), en écrivant χαρακτηῖρα. On peut se demander, de même, si le κοινόν de notre maxime, où il s'agit de la même question, n'était pas primitivement accompagné d'un substantif, comparable, pour le sens, à « caractère ». Toujours est-il que la restitution simple de Gassendi n'a pas dû rendre le texte plus clair, comme on peut s'en convaincre par la diversité des traductions : « En général » (Solovine), « Prise généralement, la justice... » (Hicks), « Dans son aspect général, la justice... » (Bailey), « D'un point de vue général » (Arrighetti), « Par rapport à la communauté publique » (Apelt), « Dans la mesure où le concept universel est concerné » (De Witt). Chacune de ces versions peut se soutenir, mais si l'on accepte de comprendre le premier terme de l'opposition à la lumière du second (et comment ne pas l'accepter, puisque c'est l'unique critère dont nous disposons), c'est la traduction de De Witt qui devra être préférée. L'explication causale atteint le droit positif (et n'atteint que lui), pris dans sa diversité concrète et dans sa spécification locale.

1. Cf. *L.S.J.*, s.u., p. 968, B, III.

Par opposition, le « général », le « commun », c'est, comme le texte même l'indique, « une espèce d'intérêt dans la communauté mutuelle », c'est-à-dire¹, ce qui avait été établi dans la définition du « droit selon sa nature » (XXXI), lequel, comme les deux maximes suivantes nous l'apprennent, est une prénotion. Celle-ci, à son tour, est décrite comme une « pensée universelle » (καθολική νόησις)², ou encore, comme cela est dit au sujet de la prénotion des dieux, une « pensée commune » (ἡ κοινή τοῦ θεοῦ νόησις)³. D'où il est permis de se demander (et sans pour autant prétendre toucher au texte même, ce qui, dans l'état actuel de la tradition manuscrite ne pourrait aboutir qu'à des « corrections » arbitraires) si le sens du début ne requiert pas : Κατὰ μὲν <τὸ> κοινὸν <νόημα>, en sorte que l'antithèse traditionnelle serait renouvelée, en ses deux termes, dans un sens entièrement épicurien. Cette lecture est en accord avec la théorie de la prénotion⁴ : l'opposition s'établit entre, d'une part, la multiplicité des choses sensibles et concrètes, seules réelles et susceptibles d'une explication causale, et, d'autre part, la prénotion qui ramasse, dans la mémoire, et comme sous forme d'abrégé, ce qu'il y a de commun entre ces choses, pour en faire un *typos*. — On traduira donc : « Selon sa notion commune, le droit est le même pour tous, puisqu'il est <comme nous l'avions dit⁵>, une espèce d'intérêt dans la communauté mutuelle ; mais selon la particularité du pays et d'autres causes quelles qu'elles soient, il ne s'ensuit pas que le droit soit le même pour tous ».

II. — VARIATIONS ET LIMITE

52. Dans une communication récente⁶, Ph. H. De Lacy a dégagé une des structures constitutives de la philosophie épicu-

1. Cette référence à XXXI semble bien être indiquée dans le texte même : cf. plus haut, p. 125, n. 1.

2. Diogène Laërce, X, 33, 13 (Long).

3. Lettre à Ménécée, 123, 17 (Us.).

4. Diog. Laërce, X, 33.

5. Cf. note 1.

6. Ph. H. De Lacy, *La recherche épicurienne de la certitude, Actes du VIII^e Congrès de l'Association G. Budé, « Les Belles Lettres », 1969, p. 172-174* (le texte intégral de cette communication, dans *Phoenix*, 23 (1969), 1.

rienne : la notion de limite qui est l'équivalent de l'« exigence de normes stables de connaissance et de valeur », et qui permet de dépasser l'« expérience immédiate », où les objets « subissent un mouvement et un changement continuel »¹. Cette espèce de tension entre l'« individu » et la « classe », entre l'indétermination et la limite², marque, à la fois, pourrait-on dire, un conflit, réel et épistémologique, et une détermination catégoriale de la pensée épicurienne.

Cette structure établie par le savant américain se trouve parfaitement illustrée par notre maxime. Pas plus, en effet, qu'en matière de « connaissance et de valeur », l'épicurisme, à première vue, ne semble offrir de « normes stables », en matière de droit, public ou privé. A partir de quoi, la voie était ouverte à un relativisme juridique, tel qu'il s'était exprimé, sous des formes d'ailleurs très différentes, chez Protagoras³, chez Antisthène⁴ ou chez les Cyrénaïques⁵ (en particulier chez Théodore⁶). Mais Épicure n'admet nullement cette conclusion, à laquelle s'opposent, tenant à l'intuition centrale de son système, deux ordres de considérations. D'abord, comme l'a montré M. De Lacy, la notion de limite, qui apparaît dans la maxime sous la forme de l'utile ou de l'intérêt, par où sont proprement bornées les initiatives des législateurs régionaux. Ensuite la Nature épicurienne, qui fournit le principe unificateur de l'apparente opposition : si elle établit ce que Lucrèce appellera les *foedera naturae*, elle est présente également dans ce que lient et enserrant ces *pactes*, le

1. *Id.*, *ibid.*, p. 173.

2. *Id.*, *ibid.* ; on a rencontré plus haut (p. 127, n. 3) un exemple de telles « variations » dans le traité de Philodème : dans son commentaire, M. De Lacy s'était à plusieurs reprises servi de cette notion (éd. citée, p. 200, s.u. *variations (limits of)*). Il est remarquable pour la méthode de M. De Lacy et pour la continuité de sa réflexion exégétique, que, dans un procédé logique, décrit dans un de ses premiers travaux, il ait pu reconnaître plus tard une structure fondamentale de tout le système.

3. Il suffit de rappeler la thèse de l'homme-mesure, bien que la théorie de Protagoras soit beaucoup plus nuancée, comme l'a constaté avec raison E. Wolf, *Gr. Rechtsdenken*, II, V. Klostermann éd., 1952, p. 35.

4. Diogène Laërce, VI, 11 et 38.

5. Diog. Laërce, II, 93 (G. Giannantoni, *I Cirenaici*, G. C. Sansoni ed., Florence, 1958, p. 291).

6. D.L., II, 99 (G. Giannantoni, p. 467 ; voir aussi E. Mannebach, *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta*, Brill éd., 1961, n° 230).

détail des phénomènes variés et variables, et y compris la spontanéité du *clinamen*, que ce soit à l'échelle physique ou au niveau anthropologique. Sans doute, « la variation à l'intérieur des limites est-elle instable ; elle n'est pas régie par les lois de la physique, qui déterminent la classe, mais non pas l'individu »¹. Mais le *clinamen*, c'est encore la nature et, en ce qui concerne les législations particulières, si elles ne sont pas, en tant que particulières, régies par des lois générales, elles n'en sont pas moins déterminées par des causes (parmi lesquelles, comme nous l'apprend la maxime suivante, l'arbitraire ou l'ignorance du législateur peuvent certes tenir une place) dont l'observation permet de rendre compte, ainsi que des lois particulières qui en sont les effets.

Si la structure générale, décrite par M. De Lacy, se retrouve dans notre maxime, c'est donc d'une manière étroitement adaptée au sujet, c'est-à-dire au droit. Cette adaptation peut être précisée. Entre les deux termes de l'opposition — limite et diversité —, la balance penche du côté du second : dans le cadre grammatical, très banal en apparence, où ils s'insèrent, les deux particules sont prises ici au sens fort : concessif pour μέν, adversatif pour δέ : « Selon la notion commune, sans doute..., mais il n'en reste pas moins que... ». *Notion* contre *causes* : le poids du réel ou, pour parler avec Nietzsche, l'« accent le plus lourd », tombe clairement sur le deuxième terme. Celui-ci concentre également sur lui la priorité existentielle : l'*utilitas* est une notion finale, donc seconde². Enfin, le contenu doctrinal du texte privilégie le second terme. On remarquera, en effet, que, dans cette maxime, l'opposition formelle, analysée plus haut, se renforce d'une contradiction, volontairement présentée comme telle : « ...le même pour tous..., pas le même pour tous ». Rapproché de la maxime XXXI, cela revient à dire : il y a bien un droit selon sa nature, mais il faut se garder de croire qu'il soit le même pour tous. Ou encore : il y a bien un « principe unificateur » (De Lacy), mais il ne prévaut pas contre la multiplicité des variations.

1. De Lacy, *loc. cit.*, p. 173.

2. Cf. Lucrèce : « Haec igitur possunt utendi cognita causa | credier ex usu quae sunt uitaeque reperta. | Illa quidem sorsum sunt omnia quae, prius ipsa | nata, dedere suae post notitiam utilitatis » (IV, 851-854).

L'originalité de cette thèse épicurienne est dans sa *synthèse*. Qu'il y ait un droit naturel, un droit conforme à la nature, on l'avait dit depuis les sophistes ; et ce droit, précisément, se caractérisait par le fait d'être le même partout : « tout comme le feu brûle aussi bien ici que chez les Perses »¹. Qu'il y ait, d'autre part, des droits divers et variables, différents selon les lieux, on le savait aussi ; ces systèmes juridiques, n'étant pas les mêmes partout, se disqualifiaient par là même, comme n'étant pas conformes au droit naturel. — Ce qu'enseigne Épicure, c'est qu'il y a un droit naturel (au sens, on l'a vu plus haut, de « droit selon sa nature »), mais qu'il n'est pas le même partout, et qu'il se manifeste précisément dans ces divers systèmes de droit positif. L'idée platonicienne de Justice étant expressément récusée, on pourrait dire encore que, selon Épicure, il appartient à la nature (à l'essence) du droit d'être positif. Son « positivisme » philosophique a fait faire à Épicure une découverte qui ne sera retrouvée, aux temps modernes, que par Hobbes et que, dans l'Antiquité, seuls les jurisconsultes romains, s'ils avaient consenti davantage à ouvrir leur discipline à la philosophie, auraient pu faire ; pour autant que la pensée grecque est concernée, Épicure paraît tout à fait isolé au milieu des spéculations (toujours plus « philosophiques » que juridiques) sur le droit : c'est à peine, et avec beaucoup de complaisance, si on peut lui trouver, sur le point en litige, un prédécesseur en la personne d'Aristote².

On aura l'occasion plus loin (104 sq.) d'indiquer les doctrines juridiques contemporaines où semble survivre l'esprit d'Épicure. On peut noter, en attendant, qu'un juriste aussi peu suspect de « positivisme » que M. Despotopoulos a fortement souligné le rôle du « Droit, effectif dans sa positivité » (« L'adage *ubi societas, ibi jus* reste irréfutable »), et considère que l'action politique, même révolutionnaire, « ne s'en inspire pas moins du Droit naturel et n'en aboutit pas moins à instaurer du Droit positif »³.

1. Aristote, *Eth. Nic.*, V, 10, 1134 b 26.

2. Aristote, *ibid.* — Le rapprochement, fait par Philippson (*Die Rechtsphilosophie...* p. 299) et approuvé par Arrighetti (*Epicuro, Opere*, p. 553), a été réfuté par R. Müller (*Sur le concept de Physis...*, *loc. cit.*, p. 315). Chez aucun de ces auteurs, d'ailleurs, ce rapprochement ne concerne précisément le problème tel qu'il vient d'être posé et défini dans notre texte.

3. C. Despotopoulos, *Études sur la liberté*, Marcel Rivière éd., 1974, pp. 39-43.

III. — LE DROIT CHEZ ÉPICURE ET DANS LE STOÏCISME

53. La thèse d'Épicure s'explique donc très suffisamment par les lignes de force de son propre système (à quoi l'on peut joindre son souci de la « sécurité », dont il a été question plus haut), et sans qu'il faille faire une place, dans l'exégèse, à la polémique. Cela dit, il est certain qu'elle s'oppose (ou, comme on dirait plus prudemment, qu'elle est opposée) à la doctrine stoïcienne, laquelle, en retour, peut servir à en pousser le commentaire plus loin. Il faut seulement rappeler¹ la rareté des textes épicuriens sur le droit, ainsi que le peu de documents stoïciens dont nous disposons pour l'époque correspondante ; enfin, l'incertitude où nous sommes au sujet de la date approximative vers laquelle ont pris naissance les discussions sur le droit, probablement à l'initiative de Carnéade, et dont les principaux témoignages ne se trouvent que chez Cicéron. On s'en tiendra donc ici aux oppositions doctrinales, plutôt que de rechercher les péripéties des affrontements selon leur succession historique, pour la reconstitution desquelles même les écrits des disciples (comme Hermarque, Polystrate et Philodème) seraient de peu de secours.

L'idéal du cosmopolitisme, tel qu'à la suite (et sous l'influence) des Cyniques², il se formule dans la *République* de Zénon³ et sera approuvé, ensuite, par Chrysippe⁴, est aux antipodes de la théorie épicurienne, selon laquelle un État est nécessairement individualisé, alors que la Cité stoïcienne du Monde, malgré Alexandre et les Diadoques, n'est plus une cité du tout. L'universalisme stoïcien, prenant appui, non seulement sur la Raison, mais sur la Nature, a pu agir jusque sur le *ius cosmopoliticum* de Kant⁵, mais en tant que concept régulateur. Le « physicalisme »

1. Cf. plus haut, p. 18 sq.

2. On a indiqué plus haut les textes selon lesquels le Cynisme oppose *nomos* et *physis* (p. 139, n. 4). Le terme de *κοσμοπολίτης* est prêté d'abord (contre son attribution à Socrate, voir les justes critiques de Zeller (*D. Phil. d. Gr.*, II, 1^a, p. 168, n. 5) à Diogène de Sinope (Diog. Laërce, VI, 63), et il est remarquable que sa *propriété* lui soit reconnue par le stoïcien Épictète (*Diss.*, III, xxiv, 66).

3. S.V.F., I, 262.

4. S.V.F., III, 327, 333, 340.

5. Kant, *Métaphysique des mœurs*, *Doctrine du droit*, § 62.

épicurien, en revanche, est à la recherche, pour comprendre les choses, de concepts constitutifs, et cela est vrai, plus précisément, pour la compréhension de l'État¹. Il n'est donc pas étonnant que l'antagonisme des deux doctrines affecte également leurs théories du droit et de la justice, et cela en dépit d'un accord littéral et de surface : selon les deux philosophies, en effet, la justice est une *vertu* ; le droit est *utile* ; le droit (ou le juste) est un *critère* ; le droit est *par nature*.

54. « Il est impossible de vivre plaisamment, sans vivre prudemment et bellement et justement, pas plus qu'il n'est possible de vivre prudemment et bellement et justement, sans vivre plaisamment »². « Vivre justement » (la maxime évite visiblement le substantif correspondant, abstrait et ne pouvant renvoyer qu'à la notion transcendante, critiquée dans la maxime XXXIII) est donc compris parmi les conditions requises pour la vie heureuse. Mais c'est précisément ce statut de condition où sont rabaisées les vertus par rapport au plaisir, qui choque le rigorisme stoïcien : « Qu'est-il besoin d'admettre la volupté parmi les vertus, telle une prostituée dans une réunion d'honnêtes femmes ? »³. Sénèque qui pourtant, à plusieurs reprises, a dit des choses conciliantes sur la morale épicurienne, recourt à des comparaisons analogues pour expliquer — sinon pour justifier — le mauvais renom qui s'attache à l'École⁴. Ce rôle simplement instrumental dévolu aux vertus est exposé par Épicure dans un propos énergique⁵, et indiqué, d'une façon plus académique, dans le traité dont s'est servi Cicéron⁶. D'un simple point de vue

1. Le particularisme propre aux premiers groupements de l'humanité primitive est très clairement souligné dans le récit d'Hermarque. « Il y a des gens, dit Épictète, pour douter que la nature humaine enveloppe l'instinct de société » (*Diss.*, IV, xi, 1), ce qui s'accorde parfaitement avec Hermarque (Porph., *De abst.*, I, 7, p. 89, 22-26), où l'argument de la « parenté naturelle » n'est nullement invoqué comme une vérité doctrinale (comme l'insinue Philippson, *loc. cit.*, p. 295 déb.), mais comme une considération subsidiaire, simplement possible et, en tout état de cause, inopérante pour expliquer les débuts de la législation.

2. *Maz. Cap.*, V (*Gnom. Val.*, 5).

3. Cicéron, *De finibus*, II, iv, 12.

4. Sénèque, *De vita beata*, chap. XIII.

5. Usener, *Epic.*, 512.

6. Cic., *De fin.*, I, xiii, 42.

formel, l'opposition entre les deux Écoles s'exprime dans le choix des métaphores utilisées : selon les Épicuriens, les vertus (et, parmi elles, la sagesse) se comparent à l'art du médecin ou à l'art du pilote « qui ne seraient pas recherchés si rien ne devait en résulter » ; de même, si la sagesse est recherchée, c'est « en tant que technique en vue d'amasser et d'acquérir le plaisir »¹. Selon les Stoïciens, la sagesse ne saurait être comparée à ces deux techniques dont la fin se situe hors d'elles-mêmes : elle est comparable plutôt à l'art de l'acteur ou à celui du danseur, où la finalité est immanente à l'art même et, au surplus, se réalise totalement dans le moindre des gestes dont il se compose². — Que le plaisir résultant de la morale épicurienne procède de l'« absence de troubles », plutôt que de la conscience du devoir accompli, une maxime le suggère, et précisément à propos de la justice³.

L'appréciation de cette morale n'est pas ici de notre sujet : qu'il suffise de renvoyer à deux textes qui proposent un jugement motivé et où l'on peut trouver, en même temps, comme un *subsidiū interpretatōnis* aux écrits épicuriens. L'un est rédigé par un ancien stoïcien, rallié à l'épicurisme : il peut faire voir comment cette doctrine, réputée « apolitique », pouvait agir sur une âme romaine, puisqu'il s'agit du chef de la conjuration contre César⁴. H. Diels a pu montrer, dans le courant républicain de cette époque, une inspiration épicurienne⁵ qu'il croit ressaisir jusque dans les *Odes* d'Horace⁶ (traditionnellement

1. *Id.*, *ibid.*

2. Cic., *De fin.*, III, vii, 24 ; cf. *Le système stoïcien*, §§ 72-74.

3. *Max. Cap.*, XVII.

4. C. Cassius Longinus (préteur en 44), *ap. Cic., ep.*, XV, 19, 2 : « Difficile est persuadere hominibus τὸ καλὸν δι' αὐτὸ αἰρετόν esse ; ἡδονὴν uero et ἀταραξίαν uirtute, iustitia, τῷ καλῷ parari et uerum et probabile est ; ipse enim Epicurus... dicit : οὐκ ἔστιν ἡδέως ἄνευ τοῦ καλῶς καὶ δικαίως ζῆν. Itaque... ei qui a uobis φιλήδονοι uocantur, sunt φιλόκαλοι et φιλοδίκαιοι omnisque uirtutes et colunt et retinent ». — Sur l'importance de Cassius dans la *Correspondance* et, plus généralement, sur l'influence bienfaisante de l'Épicurisme sur Cicéron, en dehors du rôle tenu par Atticus, voir A. Haury, *L'Ironie et l'humour chez Cicéron*, E. J. Brill éd., Leiden, 1955, pp. 184 sq., 236.

5. H. Diels, *Philodemus, Über die Götter*, loc. cit., n° 7, p. 99-100.

6. On regrette un peu que N. W. De Witt qui, dans son *Epicurus*, étudie en plusieurs endroits l'épicurisme d'Horace, n'ait pas du tout envisagé cet aspect, mis en lumière par Diels.

tenues pour stoïciennes¹), parmi lesquelles il mentionne le *Iustum et tenacem propositi uirum*, c'est-à-dire l'Ode que Cornelis de Witt aurait récitée, dit-on, en été 1672, sous la torture. — Le second texte se trouve dans la *Lettre* à Élisabeth, du 18 août 1645, où Descartes confronte aux morales péripatéticienne et stoïcienne, celle d'Épicure², dont on a cru pouvoir constater l'influence sur sa propre doctrine morale³ (quoi qu'il en soit d'ailleurs de la portée de cette constatation et des nécessaires réserves dont il conviendrait de l'assortir).

Mais, bien sûr, ce n'est pas sous l'espèce de la *uirtus romana* que la morale épicurienne apparaît aux Stoïciens. D'abord, ces vertus, sans lesquelles Épicure concède qu'il n'est pas possible de « vivre plaisamment », il n'en parle pas souvent, et « fort rarement » (*perraro*) il les appelle de leur nom⁴. Dans la maxime en question (V), deux vertus à peine sont citées nommément ; encore peut-on se demander si ce n'est pas seulement à titre d'exemples, et Sénèque semble assez bien interpréter la pensée de l'auteur quand, résumant à deux reprises cette maxime, il se borne à rendre le terme général : « bellement »⁵. Sans doute, dans son exposé d'ensemble, Torquatus énumère bien les quatre vertus cardinales, mais c'est à la manière, précisément, d'une simple énumération et sans en faire voir le lien systématique, sur lequel, au contraire, Cicéron, dans sa réplique, insiste si fort⁶.

1. On peut d'ailleurs rappeler au moins deux textes de Sénèque, où l'exaltation de l'indépendance du sage prend des accents épicuriens, ne serait-ce que par l'expression : ne craindre « ni les dieux ni les hommes » (lors même qu'on entendrait, par cette première expression, les Césars) : dans la *Lettre* 29, le paragraphe précédent cite nommément Épicure ; dans les *Questions Naturelles*, VI, xxxii, 4-5, qui évoque invinciblement Horace, *Odes*, III, iii, il est difficile de ne pas reconnaître une réminiscence de Lucrèce, V, 999-1010.

2. Bibliothèque de la Pléiade², 1952, p. 1199.

3. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. II, Aubier éd., 1953, p. 229.

4. Cic., *De fin.*, II, xvi, 51 i. f.

5. Sénèque, *De uita beata*, VII, 1 : « Itaque negant posse uoluptatem a uirtute diduci et aiunt nec honeste quemquam uiuere ut non iucunde uiuat nec iucunde ut non honeste quoque », et X, 1 (Us., 506).

6. Cic., *De fin.*, II, xiv, 47 : « Atque his tribus generibus honestorum notatis quartum sequitur et in eadem pulchritudine et aptum ex illis tribus, in quo inest ordo et moderatio » ; xv, 48 : « Habes undique expletam et perfectam, Torquate, formam honestatis, quae tota quatuor his uirtutibus, quae a te quoque commemoratae sunt, continetur ».

Pour ce qui concerne la justice, Torquatus l'avait traitée en dernier lieu : c'est par elle que Cicéron commence sa critique de détail, et c'est sur la conception épicurienne de la justice qu'il fait porter tout le poids de ses arguments¹ qu'il suffira, ensuite, de « transposer »² à ce que Torquatus avait dit des autres vertus. Plus loin encore, il reproche aux Épicuriens de nous présenter un « semblant de justice »³. Or les quatre vertus que Zénon, comme Plutarque le souligne, reprend à Platon, sont « inséparables »⁴ et liées, les unes aux autres, par le rapport logique de l'« implication réciproque » (*antakolouthia*)⁵, si bien que « celui qui a une vertu, les a toutes »⁶. C'est sur ce point, sans doute, que la divergence dans la conception des vertus est la plus décisive : il n'y a rien qui corresponde à cette rigueur, à la fois logique et éthique, dans l'Épicurisme qui a dû y voir une prétention insupportable : Philodème s'en moquera encore dans sa *Rhétorique*⁷.

55. Si donc la justice est considérée comme une vertu, ce n'est pas, de part et d'autre, dans un sens univoque. Il faut en dire autant de l'utilité du droit. On a indiqué plus haut, à la suite de R. Hirzel, que la conception posthomérique de la justice, telle qu'elle s'exprime dans le vers, devenu proverbial, de Théognis, joint le droit à l'utile⁸ : Solon, d'après le récit de Plutarque, déduit, de l'utilité des conventions privées, celle des lois publi-

1. Cic., *De fin.*, II, xvi, 51-xviii, 59.

2. *Id.*, *ibid.*, II, xix, 60 : « Transfer idem ad modestiam uel temperantiam... ».

3. *Id.*, *ibid.*, II, xxii, 71 : « Pro uera certa que iustitia simulationem nobis iustitiae traditis ».

4. Plutarque, *De Stoic. rep.*, VII, 1034 c (S.V.F., I, 200).

5. S.V.F., II, 349, 6-7.

6. S.V.F., III, 275, 44.

7. « Tous leurs arguments... » (ἐπιχειρήσεις, équivalent, ici, de ἐπιχειρήματα ; voir sur ce procédé, A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, P.U.F., 1960, p. 173 sqq.). « ... sont pour ainsi dire confinés dans la seule démonstration, toujours la même, selon laquelle l'homme politique possède toujours toutes les vertus » (Philodème, *Volumina rhetorica*, éd. S. Sudhaus, 1906, vol. II, p. 283, fr. IV).

8. R. Hirzel, *Themis, Dike...*, pp. 121, 5 ; 204-206.

ques¹, et Aristote rapporte comme une opinion commune : « On dit que le droit est ce qui sert l'intérêt général »².

Mais l'intérêt ou le profitable, derrière la diversité des mots qui peuvent désigner cette notion, se prête, de la part du philosophe, à bien des interprétations et à des spéculations qui n'ont plus, comme on peut le voir dans le *Cratyle*³, qu'un rapport très lointain avec ce qu'entend par là l'opinion commune. Celle-ci serait bien en peine de comprendre l'aporie de l'*Euthydème* sur le profit de la « science royale »⁴, ou les promesses de la *République* au sujet de l'utilité qui s'attache à l'idée du Bien⁵. Chez les Stoïciens, le mot *utile* ne s'entend pas, sans doute, au sens platonicien, mais il prend une signification également transcendante ou, plus exactement, paradoxale. C'est ce « profit tant célébré » (ἡ πολυτίμητος ὠφέλεια) qu'ils réservent à leur sage : « Si un seul sage, en quelque endroit que cela puisse être, tend le doigt avec sagesse, tous les sages en tirent profit »⁶. On peut donner à ce mot un sens pareillement hyperbolique dans le gisme intégral qui établit que le juste est utile, procède ainsi : Tout ce qui est juste est beau, tout ce qui est beau est bon ; donc tout ce qui est juste est bon. Or le bon est identique à l'utile. Donc tout ce qui est juste est utile »⁷. En dépit de la structure syllogistique, il s'agit en réalité d'un *sorite* ou « raisonnement composé »⁸, c'est-à-dire de la recherche de termes intermédiaires destinés à relier deux termes extrêmes (en l'espèce : le juste et l'utile) qui paraissent séparés l'un de l'autre. Ce type de raison-

1. Plutarque, *Vie de Solon*, V (VIII) : « Solon lui répondit, ' Que les hommes gardent bien les contrats et pactions qu'ils font les uns avec les autres, parce qu'il n'est expédient ni à l'une ni à l'autre des parties de les transgresser ; et que semblablement aussi il tempérait ses lois de sorte qu'il faisait connaître à ses citoyens qu'il leur était plus utile (βέλτιον) d'obéir aux lois et à la justice que de les violer ' » (trad. Amyot).

2. Aristote, *Eth. Nic.*, VIII, 11, 1160 a 13-14 : « ... καὶ δίκαιόν φασιν εἶναι τὸ κοινῇ συμφέρον ».

3. Platon, *Cratyle*, 417.

4. Platon, *Euthydème*, 280 b 7 sqq. ; 292 c 1.

5. *République*, VI, 505 a 7, e.

6. Plutarque, *De comm. nol.*, 22, 1068 E i.f.-F (S.V.F., III, 627).

7. S.V.F., III, 310.

8. *Le système stoïcien*, p. 24, n. 3 ; cf. Index analytique, s.u. « raisonnement composé ».

nement est fréquent chez les Stoïciens : on trouve, par exemple, dans l'exposé de leur morale, une démonstration d'une facture semblable¹, que Cicéron soumet à une critique perspicace, qui s'appliquerait aussi bien à notre syllogisme : il lui reproche de cacher la conclusion dans la première prémisse². S'il est vrai, en effet que « tout ce qui est beau est bon », on n'aurait que faire de la mineure : en réalité, il s'en faut de beaucoup que le beau (la moralité) se confonde avec le bon (l'avantageux). En relevant cette faute de logique, Cicéron a le bon sens avec lui³. Mais la démarche stoïcienne ne défère nullement à l'opinion commune : le beau, pour eux, ne peut être que bon, d'autant, on l'a indiqué plus haut, que la vertu porte sa finalité en elle-même ; comment, dès lors, serait-elle séparée de l'utile ? Il est clair que cette dernière notion est élevée ici à une hauteur quasi-platonicienne, au niveau de laquelle le syllogisme est parfaitement valide.

Rien de tel chez les Épicuriens. L'utile, dont le droit selon sa nature est le *symbolon*, n'a rien de transcendant, et il n'est doué d'aucune propriété cachée. Il est défini exactement dans son contenu : c'est l'« intérêt qu'il y a à ne pas se nuire mutuellement », et cette définition, bien loin de s'écarter de l'opinion commune, la rejoint entièrement⁴. A quoi il n'y a rien d'étonnant, puisque la justice, ou le juste, ou, plus concrètement et plus exactement, le droit n'est pas une vertu philosophique, enfermée inutilement (ou même, s'il faut en croire les Stoïciens : utilement) dans l'âme de quelques sages, mais le bien de tous et l'intérêt commun.

56. On peut s'attendre à trouver une divergence analogue sous le couvert de la thèse, commune aux deux doctrines, qui élève le juste au rang de *critère*. Cette thèse même, chez Épicure, résulte de ce que le « droit selon sa nature » est une prénotion ; or la prénotion est comprise parmi les trois (ou quatre) critères⁵. Il en

1. Cic., *De fin.*, III VIII, 27 : « Tout ce qui est bon est digne d'éloge. Tout ce qui mérite l'éloge est moral. Donc tout ce qui est bon est moral ».

2. Cic., *De fin.*, IV, XVIII, 48.

3. On a analysé ces textes dans Logique et rhétorique chez les Stoïciens, in *Logique et Analyse*, Déc. 1963, p. 450 sqq.

4. Cf. Platon, *République*, II, 358 e-359 b.

5. Diog. Laërce, X, 31.

va de même chez Chrysippe qui pose comme critères, la sensation et la prénotion¹ : or la prénotion a pour contenus, outre l'existence des dieux et de la providence², le « juste et le bien »³. Le premier de ces deux concepts éthiques est encore précisé, en tant qu'il assume la fonction de critère, dans un texte de Chrysippe qui a fait l'admiration du jurisconsulte Marcien⁴, à qui est dû la conservation de ce texte : « Le *nomos* est roi des choses divines et humaines⁵ ; il faut donc qu'il préside aux choses belles et laides, qu'il les gouverne et dirige, et, en conséquence, qu'il soit la norme (*κάνων*) des choses justes et injustes et que, à l'intention des êtres que la nature a destinés à une vie politique, il prescrive les choses qu'il faut faire, et interdise celles qu'il ne faut pas faire ». La loi ainsi magnifiée n'est autre que Dieu même⁶. — Bien que, de part et d'autre, on prétende saisir une notion commune, il n'y a guère accord sur son contenu : tant paraît grand l'écart entre l'« intérêt », défini par une convention humaine, et la norme divine qui régit la Cité commune aux dieux et aux hommes⁷.

En tant que critère, le juste (ou le droit selon sa nature) se rapporte à des cas d'espèce dont la qualification est d'abord incertaine, soit pour les ramener sous l'universalité de la notion⁸, soit pour les en exclure. Ce problème de l'application n'est posé que dans les deux maximes suivantes, où c'est aussi pour la

1. Diog. Laërce, VII, 54.

2. Aëtius, *Placita*, I, 6 (*Dox. Gr.*, p. 292 sqq.).

3. Diog. Laërce, VII, 53 i.f.

4. Aelius Marcianus ; ses *Institutes*, où il donne cette citation, sont écrites après la mort de Caracalla (217) ; le texte est repris, d'après Marcien, dans le *Digeste* (I, III, 2) ; la correction du texte proposée par Hercher (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Th. Mommsen et P. Krueger, Dublin/Zurich, 1966, t. I, p. 33, 25), ne tient pas compte de la progression (selon le procédé du « sorite ») du texte, et n'a pas été retenue non plus par v. Arnim (*S.V.F.*, III, 314).

5. Citation approximative du célèbre vers de Pindare (*Plat.*, *Gorgias*, 484 b), à laquelle la suite sert de commentaire.

6. Cicéron, *De legibus*, II, IV, 8 : « Video sapientissimorum fuisse sententiam, legem... aeternum quiddam, quod uniuersum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut uetantis dei » (*S.V.F.*, III, 316).

7. Arius Didyme, *Epit. phys.*, 29, 5 (*Dox. Gr.*, p. 464, 25).

8. Diog. Laërce, X, 33 déb.

première fois que le terme même de prénotion est prononcé expressément. On le réservera donc, ainsi que les problèmes connexes que peut poser la prénotion épicurienne. Mais il faut indiquer dès à présent une question en quelque sorte préalable, celle de savoir si l'application du critère se fait aisément ou non ou, en d'autres termes, dans quelle mesure elle est « conforme à la nature ». Nous savons par Cicéron¹, et par un texte de Sénèque² dont la pertinence a été inutilement critiquée³, qu'il y a eu, entre Stoïciens et Épicuriens, des controverses sur le droit naturel. Mais il semble que ce soit le seul Horace qui nous ait conservé l'écho d'une discussion beaucoup plus précise, et portant très exactement sur cette fonction de critère qui, pourtant, est reconnu au *juste* dans les deux Écoles. Son vers : « La nature ne peut discerner le juste de l'inique »⁴ s'oppose très clairement, et presque littéralement, à des thèses stoïciennes, comme celle-ci : « Non seulement le droit et l'injustice, la nature nous les fait distinguer⁵, mais, d'une manière générale, tous les actes conformes et contraires à la morale »⁶.

IV. — LE DROIT COMME CONQUÊTE DE LA CIVILISATION, D'APRÈS HORACE (*Sat.*, I, III)

57. Encore qu'il faille se garder, comme on l'a dit avec raison, du « danger de vouloir trouver *a priori* chez Horace un exposé

1. P. ex. *De legibus*, I, XIII, 39.

2. Sénèque, *Ep.*, 97, 15 : « Illic dissentiamus cum Epicuro, ubi dicit nihil iustum esse natura et crimina uitanda esse, quia uitari metus non posse ».

3. R. Philippson, *loc. cit.*, p. 291, 293. — Qu'il n'y ait pas chez Épicure un « droit naturel », au sens où l'entend Sénèque, on a essayé de le montrer au sujet de la maxime XXXI. L'opposition que la phrase établit entre *iustum natura* et *quia uitari metus non posse* montre, au surplus, qu'il s'agit du problème de la conscience morale (naturelle, selon les Stoïciens, ou acquise à la suite d'un calcul ou jugement réfléchi, ἐπιλογισμός, selon les Épicuriens).

4. Horace : « Nec natura potest iusto secernere iniquum » (*Sat.*, I, III, 113 ; *Us.*, 531 ; cf. plus haut, p. 31 sq.).

5. « Diuidicantur » et, chez Horace, « secernere » indiquent clairement la référence au « critère ».

6. Cic., *De legibus*, I, XVI, 44 : « Nec solum ius et iniuria natura diuidicantur, sed omnino omnia honesta et turpia » (*S.V.F.*, III, 311).

rigoureusement doctrinal de la philosophie épicurienne¹, l'inspiration épicurienne de la troisième *Salire* n'a été contestée par personne ; le vers, en particulier, qui nous intéresse ici, a été admis par Usener dans son recueil², bien qu'on ne puisse guère le corroborer par des témoignages concordants ; et A. Ernout, peu suspect pourtant de succomber à ce « danger », considère que, dans ce vers, Horace affirme « plus explicitement encore [que les textes épicuriens transmis en grec] que la justice est une convention³ ». Aussi bien faudrait-il se garder, comme d'un « danger » inverse, de n'admettre comme épicuriens que les points sur lesquels Horace serait en accord littéral avec les sources grecques : l'intérêt principal de son texte n'est pas de répéter ce que nous savions déjà, mais de fournir des renseignements nouveaux, encore qu'ils puissent, après coup, être confirmés (mais non pas rendus inutiles) par ce que nous pouvons lire ailleurs.

L'ensemble de la *Salire* manifeste, transposée à Rome, une atmosphère épicurienne : il n'y est question que de rapports humains et, plus précisément, de rapports entre amis (le mot revient plus d'une douzaine de fois) ; ces liens d'amitié ne sont, d'ailleurs, fondés en rien sur une commune appartenance à l'École. Ce qui, entre autres, paraît plus particulièrement romain, c'est, comme on peut le voir dans le *De officiis*, que les fautes sont illustrées conjointement par des manquements aux bonnes manières (au *decorum*), aux prescriptions de la morale et aux règles de droit. Dans cette espèce de comptabilité qui s'établit entre les défauts que nous trouvons à nos familiers et ceux que nous n'acceptons pas qu'eux nous reprochent, Horace rencontre (pour le rejeter) un premier thème stoïcien, celui qui enjoint d'« extirper » les passions⁴. Plutôt que d'engager la *raison* dans cette vaine tentative, nous ferions mieux de lui demander d'établir des « poids et mesures » qui nous permettent

1. W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 9, Fr. Reinhardt éd., Bâle, 1959, p. 143, n. 38.

2. Usener, *Epic.*, 531.

3. A. Ernout, *Lucrèce, Commentaire*, t. III, p. 140.

4. Horace, *Sal.*, I, III, 76-77 : « Denique, quatenus excidi penitus uitium irae, cetera item nequeunt stultis haerentia... » — *S.V.F.*, III, 444 : « Voluerunt eam [sc. iram] penitus excidere » (Lactance).

de proportionner exactement nos réactions à la gravité de la faute commise. Sinon, c'est-à-dire si, conformément au dogme stoïcien de l'impassibilité du sage, nous adoptions aussi celui de l'égalité des fautes¹, nous nous comporterions <non pas comme le sage qui, du haut de son impassibilité, confond les fautes de ses semblables dans une égale condamnation, mais> en « insensés »², et en « fous » colériques³, et nous heurterions, confrontés à la réalité⁴, « le sens commun, les règles de la vie, et l'utilité même qui est, on peut bien le dire, la mère de ce qui est juste et équitable ».⁵

Insensiblement, le poème a pris un tour plus technique, qu'il gardera jusqu'à la fin de cette partie (qui n'est pas une « digression ») philosophique (v. 119). L'ensemble de cette partie est construite selon un schème circulaire, marqué déjà par le retour (« Adsit regula », v. 117-8) à ce qui était exigé au départ (« Cur non ponderibus modulisque suis ratio utitur...? », v. 77-8) : un *critère*. Le même schème commande le milieu du texte : l'application du dogme stoïcien conduit à des absurdités (vv. 80-95) et fait surgir cette vérité épicurienne : « utilitas, iusti prope mater et aequi » (v. 98). Cette vérité sera prouvée par la vie de l'humanité primitive, puis, sera réaffirmée en retour : « Iura inuenta metu iniusti » (v. 111) : c'est à nous épargner l'injustice (le βλάβη που προκαλεί) que consiste l'utilité (le συμφέρον) du droit. Enfin cette réaffirmation de l'utilité du droit est assortie d'une conclusion : « Nec natura potest iusto secernere iniquum » (v. 113) qui, à son tour, rejoint les absurdités où avait conduit le dogme

1. Les deux thèmes sont étroitement liés, comme on le voit par exemple dans le *De finibus*, IV, XIX, 55. — On sait que l'inégalité des fautes a été affirmée, contre les Stoïciens, par Épicure (D.L., X, 120; Us., 521).

2. Horace, v. 82-83 : « ... Labeone insanior inter | sanos dicatur ».

3. Horace, v. 83-84 : « Quanto hoc furiosius atque | maius peccatum est... »; cf. v. 76 : « uitium irae ».

4. Horace, v. 97 : « Cum uentum ad uerum est... »; P. Lejay rapproche avec raison (ainsi que pour les deux expressions suivantes) Cic., *De fin.*, IV, XIX, 55; cf. aussi *Pro Murena*, XIX, 60 : « ... paulo asperior et durior quam ueritas aut natura patitur ».

5. Sous cette forme prégnante, la sentence ne se trouve nulle part ailleurs (et c'est là, précisément, ce qui fait tout le prix du témoignage d'Horace) mais l'authenticité en est si peu douteuse qu'Usener a entrepris de la retraduire en grec (524 : « Credo ipsum Epicurum dixisse ή χρεια ώσπερ μήτηρ έστλ του δικαίου. alibi συμφέρον dixit, ut sent. XXXI, XXXVI sq. ».

stoïcien, en l'absence précisément de la *ratio* (v. 78), c'est-à-dire d'un critère. — Cette structure circulaire, saisissable sur trois points précis, donne au texte son armature logique et, s'agissant d'un poème, lui sert d'appareil démonstratif.

58. Cette même rigueur se constate dans le célèbre récit de la vie préhistorique de l'humanité. Bien qu'on ait cru pouvoir y retrouver « toutes les grandes lignes de la peinture lucrétienne »¹, et qu'il soit sans doute injuste de reprocher, avec P. Lejay, des « maladresses » à Lucrèce², il est clair cependant que, par sa concision et, surtout, par l'intention décidée qu'il fixe à son récit, Horace est plus près d'Hermaque que de Lucrèce. Tout est subordonné à une seule fin : l'évolution, en particulier, du langage³ n'est indiquée qu'en tant qu'étape nécessaire vers ce qui, seul, intéresse le poète : le passage de la bestialité et de la guerre généralisée à ce qu'on appellera plus tard l'état civil : l'institution des corps politiques et l'établissement des lois (« oppida coeperunt munire et ponere leges », v. 105). Après quoi, il revient en arrière, pour montrer qu'avant la guerre de Troie (l'expédition des Grecs apparaît ainsi comme une sanction légitime, et proprement *legale*, pour punir l'adultère (cf. v. 106) de Pâris), les rapports entre les sexes et entre les rivaux mâles étaient de violence pure (107-110) : ici encore, un mouvement circulaire (« in grege taurus » répondant au « mutum et turpe pecus » du début, v. 100) sert à appuyer la conclusion : « Iura inuenta metu iniusti ».

L'évolution de l'humanité n'étant pas, ici, de notre sujet⁴, nous pouvons nous dispenser de la confrontation détaillée du

1. A. Ernout, *Lucrèce, Commentaire*, t. III, p. 128.

2. A. Ernout et L. Robin, *ibid.*, t. III, pp. 155-156.

3. Sur ce problème, voir la discussion détaillée dans W. Spoerri, *op. cit.*, pp. 135-143, qui considère qu'Horace s'écarte de la théorie épicurienne (p. 143, n. 38 *if.*).

4. On sait que, depuis avant K. Reinhardt (1912), ce problème a donné lieu à des controverses qui ne se sont pas encore apaisées. On consultera, pour des mises au point au moins provisoires : P. Boyancé, *Lucrèce et l'Épicurisme*, P.U.F., 1963, p. 236 sqq. et A. Burton, *Diodorus Siculus, Book I*, E. J. Brill éd., Leiden, 1972, p. 42-54; voir aussi G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, Gallimard, 1975, chap. VI. — Le problème de la « théorie sociale » chez les Épicuriens a été repris d'une manière suggestive par D. Konstan, *Some Aspects of Epicurean Psychology*, E. J. Brill, Leiden,

récit d'Horace avec le V^e Livre de Lucrèce. Mais il n'est pas sans intérêt de noter que ce récit peut s'éclairer à la lumière d'un passage de Lucrèce qui se trouve dans un contexte tout à fait différent et que, de ce fait, on n'a guère songé à rapprocher de la III^e Satire. — Il s'agit d'exposer la théorie épicurienne des *accidents* (euenta, συμπτώματα) qui arrivent aux corps mais qu'il faut se garder de prendre eux-mêmes pour des corps¹. Lucrèce choisit comme exemple la guerre de Troie, pour montrer que l'existence ne peut être attribuée aux événements qui se sont succédés, depuis l'amour de Pâris jusqu'à la prise de la Ville, mais seulement à ceux auxquels ces « accidents » sont advenus et qui, d'ailleurs, ont été depuis longtemps engloutis par le passé.

On peut penser qu'Horace a en vue (ou, du moins, en souvenir) ce passage. Non pas, sans doute, pour la raison tout extérieure que les deux textes mentionnent Hélène, ni pour celle, toute formelle, qu'Horace emploie une fin de vers « lucrétienne »², dont l'équivalent se rencontre, par deux fois, dans ce passage de Lucrèce³. Ce qui, en réalité, oppose ces deux textes (et donne à penser que c'est très consciemment qu'Horace prend le contrepied de Lucrèce), c'est leur conception de l'histoire, en tant qu'elle relate des événements. Pour Lucrèce, ces événements n'ont aucune consistance propre : ce sont simplement des « accidents », échus à des générations qui elles-mêmes, par rapport à l'éternité des atomes, sont douées d'une existence éphémère : « Le temps irrévocable les a rejetées depuis longtemps dans le

1973, chap. III, qui ne s'embarrasse pas trop de la recherche des sources et donne grande attention à l'origine des langues. — Je tiens à y ajouter, bien que cela ne concerne pas du tout le problème des « sources », que J. Brunschwig a montré, d'une manière très convaincante, que « l'histoire de la civilisation, telle que la dessine Lucrèce, au livre V du *De Natura rerum*, est en quelque sorte l'étalement dans le temps de la hiérarchie épicurienne des désirs » (in *Revue philosophique*, janv.-mars 1962, p. 137).

1. Lucrèce, I, 455-482. — Il est probable qu'il y a ici une polémique contre les Stoïciens, et, à notre avis, plutôt sur le point indiqué par C. Bailey (*Lucretius*, vol. II, p. 676) que sur celui auquel pense L. Robin (*Comm.*, t. I, p. 114).

2. Horace, v. 111 : « ... fateare necesse est » : « fin de vers toute lucrétienne », constate Ernout (*Comm.*, III, p. 129).

3. Lucrèce, I, 462 : « ... sentire fatendumst » ; 466 : « ... cogant nos esse fateri ».

passé »¹. Mais Horace reprend équivalentement cette même formule qui chez Lucrèce avait décrit la disparition des Troyens et des Grecs, pour l'appliquer exclusivement à l'humanité préhistorique, et à peine humaine² : on songe à la race de bronze, elle aussi préhistorique, et qui disparaît « sans laisser de nom »³ (« ignoti », dit Horace⁴). En revanche, la guerre de Troie appartient à l'histoire, c'est-à-dire à l'époque qui fait suite à la fondation des villes et à l'établissement des lois. Et cette histoire, loin d'en affaiblir l'existence, en la réduisant à celle des *dramatis personae*, elles-mêmes ensevelies par le temps, Horace la rattache au Monde même (« tempora si fastosque uelis euoluere mundi », v. 112) comme une réalité, en quoi il rejoint une intuition profonde de la doctrine épicurienne⁵. Or cette réalité historique est toujours à la disposition de qui veut en consulter les *fastes*, et à qui elle livre des enseignements précieux sur la justice et le droit : la nature (dans l'état de nature) ne peut discerner le juste de l'injuste, elle peut distinguer seulement *bona diuersis*⁶ : formule littéralement exacte, puisque l'École place le bien dans le plaisir, mais formule prudente aussi, qui ne nomme pas directement plaisir⁷ et douleur. Aussi bien est-ce la douleur (« metu iniusti », v. 111) qui, par l'entremise de l'intérêt (*utilitas*), va faire naître la législation, alors que la nature, auparavant, ignorant le juste et l'injuste, n'avait produit que désordres et injustices.

1. Lucrèce, I, 468 : « Inreuocabilis abstulerit iam praeterita aetas ».

2. Horace, v. 108 : « ... sed ignotis perierunt mortibus illi ».

3. Hésiode, *T. et J.*, 153-4 : Βῆσαν ἐξ εὐρώεντα δόμον χυεροῦ Ἀἰδοῖωνοι. On peut noter, pour justifier ce rapprochement, que chez Virgile, *Enéide*, VIII, 315 sqq., considéré comme influencé par Lucrèce, on croit ressaisir également une réminiscence du mythe des races, encore que ce ne soit pas la même (F. Plessis et P. Lejay, Hachette éd., 1930, ad loc.).

4. Cf. note 2.

5. « Les choses présentes l'emportent toujours en force persuasive sur les choses absentes » (Diogène d'Oenanda, fr. 38, col. III, 3-5 ; édition C. W. Chilton, Teubner, 1967, p. 69) : ce que décrit cette phrase, c'est le comportement des insensés (voir plus loin, l. 10, l'opposition avec l'« homme sage »).

6. Cf. plus haut, p. 31 sq.

7. Cic., *De fin.*, I, ix, 29 : « Hoc [sc. extremum et ultimum bonorum] Epicurus in uoluptate ponit, quod summum bonum esse uult, summumque malum dolorem ».

59. On doit faire la part, dans cette *Salire*, des choses romaines. Entre Lucrèce et Horace, il y a Actium, et l'instauration — bien que progressive — du Principat. Celle-ci comprend, avec des réformes politiques et sociales, la réorganisation des anciennes juridictions et des mesures législatives (lois ou sénatusconsultes)¹. Il faut rappeler ici surtout les lois Julia et la loi Papia Poppaea², destinées à renforcer l'institution du mariage et à lutter contre la dépopulation ; cette lutte se renforce, comme on a pu le dire, d'une « campagne de presse, où Horace, véritable poète de cour, va jouer un premier rôle »³. Aux poèmes qu'on allègue à ce sujet⁴, on pourrait ajouter, entre bien d'autres, l'*Ode* I, xv où des commentateurs ont cru reconnaître, derrière Hélène et Pâris, Cléopâtre et Marc-Antoine : quoi qu'il en soit de la justesse littérale de cette exégèse, elle atteste en tout cas, puisque le poème la permet, que l'histoire, pour Horace, est bien une réalité vivante. On pourrait évoquer encore le célèbre *Fecunda culpae saecula nuptias primum inquinare...* où l'allusion, faite quelques vers plus haut, aux dangers encourus par l'*Urbs*⁵ peut restituer ses harmoniques contemporains à notre *oppida coeperunt munire* (v. 105). L'instauration d'un nouvel ordre politique et le fait de mesurer « le danger né pour l'avenir de Rome d'une démoralisation qui menaçait de détruire la famille »⁶, ont pu donner à Horace, avec une compréhension toute nouvelle de l'histoire⁷, une sensibilité plus avertie et plus ouverte à leur vérité permanente, en face des légendes troyennes et de l'hypothèse, faite par les savants et les philosophes, du passage de l'humanité primitive à l'état civil.

1. Voir J. Ellul, *Histoire des Institutions*, coll. « Themis », P.U.F., t. I, 1955, pp. 418-446.

2. Sur lesquelles, voir R. Monier, *Manuel élémentaire de droit romain*, 6^e éd., Domat Montchrestien, 1947, t. I, p. 73, et §§ 213-215, 220.

3. L. Homo, *Histoire romaine*, t. III, *Le Haut Empire*, P.U.F., 1941, p. 149.

4. L. Homo, *ibid.*, p. 149, n. 123.

5. Horace, *Odes*, III, vi, 14.

6. F. Villeneuve, *Horace, Odes et Épodes*, « Les Belles Lettres », 7^e tirage, 1964, p. 112, n. 1.

7. Compréhension, bien entendu, qui n'exclut pas la crainte de l'avenir, comme on le voit dans la dernière strophe de III, vi.

On comprend ainsi que ce passage implique ici une espèce de coupure, qui ne se trouve, ni chez Lucrèce (où la codification n'est qu'une seulement des multiples étapes que parcourt l'humanité), ni chez Hermarque (dont la *genealogia* témoigne, au contraire, d'une continuité profonde entre l'état préjuridique et l'établissement des lois). Horace est ainsi amené à insister sur la condition quasi-animale de l'humanité primitive : des rapports, somme toute idylliques, entre les sexes, tels que Lucrèce les avait décrits¹, Horace ne retient, et pour l'amplifier, que la *uiri uis*. Outre celle du langage (requis pour l'établissement des lois), Horace ne mentionne que l'invention des armes, à la fois pour souligner, chez les primitifs, les tendances belliqueuses que cette invention ne fait que prolonger, et pour reprendre le thème de l'*utilitas*². Ici encore affleure, comme pour la mention d'Hélène, la réminiscence d'un texte de Lucrèce, pris en dehors du V^e Livre³, ce qui montre assez que, loin de résumer le récit de Lucrèce, Horace sélectionne soigneusement les éléments du sien pour les subordonner à ce qu'il veut montrer : le bienfait des lois, et l'écart entre l'ordre juridique institué, et proprement inventé par l'intérêt, et le désordre naturel. Le passage est donc, et ne peut être que discontinu, puisqu'il suppose, dictée par l'intérêt, une décision réfléchie : *Dehinc absistere bello*.

60. Essayons de conclure.

1^o L'épicurisme d'Horace, d'ailleurs disputé en tant que tel, ne procède pas d'une profession de foi dogmatique, et ne se croit tenu à aucune acribie doxographique (il n'est donc pas sûr que les textes où il s'exprime puissent, même soumis à une « interprétation de détail la plus minutieuse »⁴, conduire à la connaissance de l'épicurisme orthodoxe). Il est l'objet d'une appropriation et

1. Lucrèce, V, 962-965.

2. v. 101-2 : « Unguibus et pugnibus, dein fustibus, atque ita porro | pugnant armis quae post fabricauerat usus ». *Usus*, ici, traduit comme chez Virgile, *Géorgiques*, I, 133 (éd. F. Plessis et P. Lejay, Hachette, 1930, *ad loc.*) la *χρησις* épicurienne ; les hésitations, à cet égard, de W. Spoerri qui, après Lejay et Villeneuve préférerait comprendre : « expérience » (*op. cit.*, p. 143, n. 38 ; et p. 145, n. 10), ne se justifient pas, et peuvent se résoudre à la lumière du texte cité dans la note suivante.

3. Lucrèce, IV, 843-857 (en part. 845 et 851-854).

4. W. Spoerri, *op. cit.*, p. 143, n. 38.

d'une adaptation accordées, tant aux faits romains contemporains, qu'aux thèmes qu'à chaque fois son inspiration poétique dicte à l'auteur. Par là, l'épicurisme d'Épicure n'en atteste que mieux sa vitalité et sa fécondité, encore qu'il faille, en l'espèce, le ressaisir, non pas dans un récit (ou une copie) conforme, mais à travers une œuvre douée de sa propre originalité ;

2° Le thème épicurien de l'évolution de l'humanité est ainsi repris, mais adapté à une conception de l'histoire universelle, telle qu'elle devait s'imposer, après les guerres civiles, dans un univers (et un Empire) pacifié et ramené sous la loi : celle-ci est spécifiée par les trois méfaits qu'elle tend à prévenir : vol, brigandage, adultère. Hermarque, plus proche, sans doute, de l'enseignement littéral du Maître, n'avait mentionné que l'homicide comme le crime par excellence, qui illustre et symbolise le fait de « nuire » ;

3° Le contraste entre les temps primitifs et le présent lumineux est vécu comme opposition entre bestialité et humanité, entre « nature » et civilisation, entre violence et droit. Ou encore, compte tenu du thème de l'égalité des fautes, entre nature et raison¹. Formulée ainsi, l'antithèse est romaine² plutôt qu'épicurienne. Car selon Épicure et Lucrèce, la civilisation, ou bien se confond avec les « vaines opinions », les « variations » inutiles (ποικίλλειν) et ce que L. Robin a appelé la fonction de « surérogation »³, ou bien, réduite simplement à un ordre de droit et de sécurité, elle est encore conforme à la nature, comme le fait voir un texte de Démétrius Lakon, sur lequel R. Müller vient d'attirer l'attention⁴ ;

4° Le droit que le poète a en vue est clairement le droit romain. C'est ce qu'indique la double référence à l'équité (vv. 74, 98), coordonnée, comme on sait, en tant que maxime d'interprétation, au *ius strictum*⁵, et c'est encore ce qu'indique le pluriel dans

1. Horace, v. 78 et v. 113.

2. Cicéron, *De Republica*, II, xxxiii : « ... sed tamen vincit ipsa rerum publicarum natura saepe rationem ».

3. L. Robin, Sur la conception épicurienne du progrès (*R.M.M.*, XXIII, 1916, réimpr. in) *La Pensée hellénique, des origines à Épicure*, P.U.F., 1942, p. 535.

4. R. Müller, *Sur le concept de physis...*, p. 309 sqq.

5. Cf. Cic., *Top.*, 9 : « Ius civile est aequitas constituta eis qui eiusdem ciuitatis sunt ad res suas obtinendas ». — Cf. *De fin.*, III, xxi, 71 i.f.

l'invention « des droits » (v. 111), où *iura* désigne la multiplicité des sources, c'est-à-dire des apports (les XII Tables et la constitution du droit civil, avec le *ius Flavianum*, le *ius Aelianum* etc., puis le *ius honorarium*) dont s'est successivement enrichi le droit¹. Aucune mention, en revanche, n'est faite des diversités régionales sur lesquelles insiste la maxime XXXVI, ce qui ne peut guère étonner : l'ethnographie n'est pas, ici, dans les préoccupations du poète qui, au surplus, appartient à un peuple qui donnait le titre de *ius gentium* à certaines dispositions du droit national. Enfin, le rappel de la guerre de Troie, on l'a dit, suppose plutôt une validité transnationale des règles de droit ;

5° Que ce soit l'intérêt (*utilitas*) qui donne naissance au droit, cela est confirmé par les *Maximes*, mais, sous cette forme précise, n'est attesté que par Horace. Un texte, rapproché avec raison par Usener², oppose à la *χρεία* épicurienne, le *καλόν* (par où l'on peut entendre aussi bien la vertu que le sens de l'honneur)³. Or cette antithèse, chez Plutarque, rappelle un texte célèbre où Platon oppose *καλόν* et *ἀναγκαῖον*⁴. Si l'on se souvient que, pour Épicure, la nature exerce une contrainte (*ἀναγκασθῆναι*)⁵ bien-faisante sur l'évolution de l'humanité, cette réminiscence platonicienne est pleine de sens : le *καλόν* (c'est-à-dire, quelle que soit la traduction adoptée, un devoir qui est à rechercher pour lui-même et, comme tel, est récusé par Épicure) est remplacé par un terme qui participe, tout ensemble, de l'*utile* et d'une *nécessité*, inhérente à la nature humaine, qui nous l'impose. Par où cet intérêt prend ses racines dans notre nature même, tout comme, de l'autre côté, il représente le « droit selon sa nature » ;

6° La fonction du droit (et du juste) comme critère est fortement soulignée : en affirmant l'égalité des fautes, les Stoïciens

1. Voir le résumé de l'histoire du droit de Pomponius (sous Hadrien), où le pluriel *iura* est employé plusieurs fois pour désigner collectivement les espèces de droit dont il indique les origines diverses (*Dig.*, I, II, 2 ; éd. Mommsen-Krueger, p. 30 B, 17 (« tria haec iura nata sunt... »), p. 31 A 18 (« Quantum est enim ius in ciuitate esse, nisi sint, qui iura regere possint ? »).

2. Usener, *Epic.*, 524.

3. Plutarque, *An recte dictum sit...*, 4, 1129 B : « ... ἐν δὲ πολιτείᾳ τὸ καλὸν ἀλλὰ μὴ τὴν χρεῖαν... ».

4. Platon, *République*, VII, 540 b : « ... ἀρχοντας ἐκάστους τῆς πόλεως ἐνεκα, οὐχ ὡς καλὸν τι, ἀλλ' ὡς ἀναγκαῖον πράττοντας... ».

5. *Lettre à Hérodote*, 75.

font voir que leur *droit naturel* ne fournit pas le moindre critère pour apprécier les actes, et n'aboutit, appliqué à la réalité de la vie, qu'à défier le « bon sens, les règles de la vie et l'utilité » (v. 97) et, quoi qu'ils en aient, la « raison » (v. 78). L'idée même de critère suppose ici une pluralité de mesures (*pondera moduli*) et de normes (*iura*), c'est-à-dire, comme Épicure l'avait dit, les règles précises du droit. La seule règle générale (*regula*, v. 118) (celle qu'avait définie la Maxime XXXI) n'enseigne pas l'égalité des fautes, mais prescrit d'« évaluer », de proportionner les sanctions aux fautes, par une échelle de correspondances qui, précisément, ne peut être établie que par le droit positif.

61. 7^o Reste cette affirmation, qui semble n'avoir pas d'équivalent exact dans les textes épicuriens : « *Nec natura potest...* : La Nature ne peut discerner le juste de l'inique, comme elle distingue les choses bonnes de celles qui leur sont contraires, et ce qu'il faut éviter de ce qu'il faut rechercher ». Les « choses bonnes », ne sont pas, comme l'ont pensé des commentateurs, les « choses utiles »¹ : si cela était, la Nature, puisque l'« utilité est mère du juste et de l'équitable », serait capable aussitôt de « discerner le juste de l'inique ».

Il serait aisé de corriger cette thèse d'Horace et de rétablir, du même coup, la cohérence du système. — Il n'y a pas, en effet, de distinction tranchée entre le plaisir et l'utile. Dans le calcul des plaisirs et des peines, l'utile intervient comme critère d'appréciation² ; la contribution des vertus au bonheur réside dans leur utilité³. Il est seulement vrai que le plaisir, en tant que « bien », est reconnu « par la nature même, quand elle exerce son jugement en toute pureté et intégrité », et cela dès la naissance de l'être vivant⁴, alors que l'utile ne se conclut que par un « raisonnement »⁵ où, en tant que critère, la « sensation » ne suffit plus, mais doit s'adjoindre l'« esprit et la raison », c'est-à-

1. P. Lejay, *ad loc.* ; F. Villeneuve, p. 16 : « La nature ne fait connaître que l'utile et son contraire ». On a eu l'occasion de discuter ce problème de traduction (et d'interprétation) dans ce qui précède (31 sq., cf. p. 155) : il suffit ici de renvoyer à *De fin.*, I, ix, 30 i.f., et 31 déb.

2. Cic., *De fin.*, I, x, 32 : « ... nisi ut aliquid ex ea commodi consequatur ».

3. *Id.*, *ibid.*, I, xiii, 42.

4. *Id.*, *ibid.*, I, ix, 30 : « ipsa natura incorrupte atque integre iudicante ».

— Cf. plus haut, p. 31.

5. Diog. Laërce, X, 120 (Us., 517).

dire cet autre critère qu'est la prénotion¹. On ne sort pas, pour autant, du domaine de la nature : dans le texte de Démétrius Lakon, mentionné plus haut², les trois « plans catégoriaux différents »³ (instinct, contrainte naturelle, utile) relèvent tous trois de la nature : « C'est par nature qu'on recherche la vertu, puisque cela est utile »⁴. C'est donc bien naturellement que l'utile prolonge le plaisir ; la nature, à ce compte, est parfaitement capable de « discerner le juste < l'utile > de l'inique < du nuisible > », et c'est à tort, semble-t-il, qu'Horace place ici une coupure : de fait, la *raison* ne s'oppose pas à la *nature*, et le raisonnement ne fait qu'éclairer la sensation, sans la contredire.

Cela dit, les choses ne sont pas si simples. D'abord, si Horace s'est trompé, il est en bonne compagnie, puisque Diogène Laërce, contrairement à ce que dit Démétrius Lakon, affirme : « Le courage ne naît pas par nature, mais par suite d'un raisonnement sur l'utile »⁵ : preuve suffisante qu'il y avait des divergences, dans l'École, sur le rapport : nature - utile. Ensuite et surtout : il y a peut-être mieux à faire que de compter des fautes de doxographe à un poète qui n'en fait pas profession, mais qui pourrait bien, à l'intelligence de cette philosophie, apporter comme une compréhension intuitive, plus éclairante que la simple recension des dogmes. A s'en tenir, en effet, au niveau des concepts, on pourrait sans doute établir, comme on vient de l'esquisser, une continuité parfaite entre plaisir - intérêt - droit. Mais une telle exégèse prouverait trop, car, à ce compte, et sur ce même plan conceptuel, on aurait prouvé l'accord, non pas seulement de l'épicurisme avec lui-même, mais encore avec le stoïcisme, qui a toujours enseigné que le juste ne se séparait pas de l'utile⁶. L'affirmation d'Horace, même si elle n'était pas confirmée indirectement par le témoignage de Diogène Laërce⁷ a le mérite (et, en tout cas, le grand intérêt) de montrer comment

1. Cic., *De fin.*, I, ix, 31.

2. Cf. plus haut, p. 158, n. 4.

3. L'expression est de R. Müller, *loc. cit.*, p. 310.

4. Démétrius Lakon : φύσει δὲ τὴν ἀρετὴν διώκειν, ἐπεὶ συμφερόντως.

5. D.L., X, 120 : Τὴν δὲ ἀνδρείαν φύσει μὴ γίνεσθαι, λογισμῷ δὲ τοῦ συμφερόντος.

6. Cic., *De fin.*, III, xxi, 71 : « Numquam aequitatem ab utilitate posse seiungi » (S.V.F., III, 309).

7. Cf. plus haut, n. 5.

pouvait être *vécue* une démarche qu'il était loisible, à l'École, de présenter comme continue, mais qui pouvait aussi bien apparaître comme une véritable rupture entre la sûreté de l'instinct (surtout animal) qui sait choisir le plaisir et le « bien », et l'effort de la raison qui, à force de réflexion, parvient jusqu'à la notion d'intérêt, puis à l'élaboration de règles juridiques précises. Si Horace, sur ce point, est en désaccord avec le récit, plus scolaire, de Démétrius Lakon, rien ne prouve qu'il soit infidèle (encore qu'il ne s'en soucie guère) à l'esprit, sinon à la lettre du Maître : dans une réplique que lui prête Sénèque, Épicure effectue cette même rupture — et même y insiste expressément — entre animalité et humanité¹, alors que dans l'exposé du système, c'est l'analogie avec les animaux qui sert à prouver la thèse du plaisir comme souverain bien².

62. Ce qui ajoute à la portée de ce vers, c'est son tour négatif et, plus exactement, polémique par rapport à certaines formules stoïciennes qu'on lit chez Cicéron : on voit ainsi comment un sympathisant de l'École pouvait assumer les critiques et, par là, marquer la différence, telle qu'elle lui apparaissait, entre les deux doctrines. — Selon les Stoïciens, c'est naturellement, c'est-à-dire, spontanément, que nous discernons le juste et l'injuste, ce qui est moral et ce qui ne l'est pas³. Par ce discernement, qui s'appuie sur une prénotion⁴, nous retrouvons la loi divine, car « il est impossible de trouver à la justice un autre principe et une autre origine, que la justice de Zeus et de la nature universelle »⁵. Or cette « loi divine et humaine » peut sans doute, comme l'avaient dit les Académiciens et les Péripatéticiens, entrer en conflit avec l'« utile apparent » (« quae videntur

1. Sénèque, *De uita beata*, X, 1 : « Dissimulas, inquit [Epicurus], quid a me dicatur ; ego enim nego quemquam posse iucunde uiuere nisi simul et honeste uiuit, quod non potest mutis contingere animalibus nec bonum suum cibo metientibus » (Us., 506).

2. Cic., *De fin.*, I, ix, 30 ; Sextus Emp., *adu. math.*, XI, 96 (Us., 398) ; cf. Ph. et E. De Lacy, *Philodemus : On Methods of Inference*, op. cit., p. 146.

3. Cicéron, *De legibus*, I, xvi, 44 : « Non solum ius et iniuria natura diiudicantur, sed omnino honesta et turpia » (S.V.F., III, 311) ; I, xvii, 45 (S.V.F., III, 312).

4. Cic., *De fin.*, III, vi, 21 ; x, 33.

5. Plutarque, *De Stoic. repugn.*, 9, 1035 C (S.V.F., III, 326).

utilia »)¹, mais les Stoïciens ont prouvé que « ce qui est moralement beau, se révèle également utile, et qu'il n'y a rien d'utile qui ne soit moralement beau »². — Selon Horace : *Nec natura potest...*, ce qui, en réplique aux formules cicéroniennes³, pourrait, sinon se traduire, du moins se comprendre par : « Il n'est pas vrai que la nature puisse discerner le juste de l'inique ». Et quant à l'*utilitas*, « mère du juste et de l'équitable », elle ne s'élève pas jusqu'au sublime stoïcien et ne rejoint pas la justice de la nature universelle : c'est simplement la *ratio* humaine qui, travaillant concrètement sur des « cas d'espèce »⁴, élabore une échelle de sanctions et, plus généralement, toutes les dispositions du droit positif. — Or c'est précisément l'utilité des lois humaines (et parfois scélérates, comme la *Lex Valeria*⁵) qu'avait contestée et combattue le stoïcisme cicéronien⁶. Le traité *Des Devoirs* encore s'en prend à ceux « qui mesurent⁷ tout par l'intérêt et les avantages »⁸ ; il s'agit là de l'attitude morale de l'individu, et le passage prélude à l'examen de la légende de Gygès dont il a été question plus haut⁹. Mais déjà quelque huit ans auparavant, Cicéron avait employé presque la même formule pour blâmer ceux qui, en matière de législation, « mesurent tout par l'utilité » (comme l'Épicure de la maxime XXXI), et qui réduisent la

1. Cic., *De officiis*, III, iv, 20 : « Quae honesta sunt, anteponuntur iis quae videntur utilia ».

2. *Id.*, *ibid.* : « Tamen splendidius haec ab eis [sc. Stoicis] disserentur, quibus, quicquid honestum est idem utile uidetur nec utile quicquam, quod non honestum, quam ab iis, quibus et honestum aliquid non utile aut utile non honestum ».

3. Cf. p. 162, note 3.

4. L'expression est de F. Villeneuve, dans son édition des *Satires*, p. 16.

5. Cic., *De legibus*, I, xv, 42. — Cf. G. Bloch et J. Carcopino, *Histoire Romaine*, t. III, 1 : *Des Gracques à Sulla*², P.U.F., 1940, p. 457 sqq.

6. Cic., *De legibus*, I, xiv, 40 (C'est ici que commence la polémique, comme le montre l'allusion à la Maxime XXXIV : « Quodsi homines ab iniuria poena, non natura arcere deberet... ») sqq.

7. *Meliri*, qui traduit peut-être *καταμετρεῖν* (*Max. Cap.*, XIX) est également dans le texte du *De legibus* (I, xv, 42 i.f.) et dans la réplique prêtée à Épicure par Sénèque (cf. plus haut, p. 162, n. 1).

8. Cic., *De officiis*, III, iv, 18 « Qui autem omnia metiuntur emolumentis et commodis neque ea uolunt praeponderari honestate, ii solent in delibendo honestum cum eo, quod utile putant, comparare, boni uiri non solent ».

9. Cf. plus haut, p. 121, n. 3.

justice à l'« obéissance à l'égard des lois écrites et des institutions des peuples »¹ (comme cela est dit dans la maxime XXXIV). A n'avoir égard qu'au seul intérêt, on supprime les vertus et l'on sépare les lois de la justice² : or la morale personnelle et la moralité des lois positives n'admettent qu'un seul et même terme de référence, une seule règle (*norma*) qui n'est autre que la nature³.

Toute cette critique vise exactement la doctrine épicurienne, et le poème d'Horace vise exactement cette critique. La nature ne peut remplir la fonction de discrimination qu'on veut lui confier ; c'est bien l'intérêt qui préside à l'instauration du droit, et c'est la raison qui en élabore les règles. Le droit n'est donc pas un produit de la nature, mais de la civilisation, et ce n'est pas la nature universelle qu'il faut consulter pour se renseigner sur sa genèse mais l'histoire du genre humain. Le « droit selon sa nature » n'est donc pas un droit naturel, droit dont le propre, pourrait-on dire, est de n'exister nulle part, de ne jamais s'appliquer, c'est-à-dire, en définitive, de n'être pas du droit positif : le dogme stoïcien de l'égalité des fautes montre justement qu'un tel droit, si l'on s'avisait de l'appliquer quand même (« ...cum uentum ad uerum est », v. 97), insulte, tout ensemble, à l'intérêt et à la raison. — Témoignage « objectif » ou confession personnelle, la III^e *Satire* nous fait voir en tout cas comment un contemporain d'Auguste pouvait comprendre la doctrine épicurienne sur un point où les documents « authentiques » sont trop rares pour qu'on ait le droit de négliger celui-ci : après tout, il n'est pas sûr que le génie poétique soit incompatible avec une certaine intelligence philosophique, du niveau, du moins, de

1. Cic., *De legibus*, I, xv, 42 : « Quodsi iustitia est obtemperatio scriptis legibus institutisque populorum, et si, ut eidem dicunt, utilitate omnia metienda sunt, negleget leges easque perrumpet, si poterit, is qui sibi eam rem fructuosam putabit fore ».

2. *De legibus*, I, xv, 43 : « Atqui si natura confirmatura ius non erit, uirtutes omnes tollantur... » ; 44 : « Quodsi tanta potestas est stultorum sententiarum atque iussus, ut eorum suffragiis rerum natura uertatur, cur non sanciantur ut quae mala perniciosaeque sunt, habeantur pro bonis et salutaribus ? Aut cur, cum ius ex iniuria lex facere possit, bonum eadem facere non possit ex malo ? ».

3. *Ibid.* (suite immédiate du texte précédent) : « Atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi naturae norma diuidere possumus. Nec solum ius et iniuria natura diiudicantur, sed omnino omnia honesta et turpia ».

celle de Démétrius ou de Philodème, au nom desquels on ne se donnera pas le ridicule de faire la leçon à Horace.

V. — LE PRÉTENDU « DROIT NATUREL » CHEZ ÉPICURE

63. Si, pour chercher un fondement au droit, Horace fait confiance à la raison plutôt qu'à la nature, certains interprètes modernes ne sont guère de son avis¹, et s'efforcent de montrer qu'il y a bien, chez Épicure, un véritable droit naturel. Deux lignes de pensée peuvent concourir à ce résultat. On fait valoir que le droit se développe de pair avec le langage : or celui-ci a bien une origine naturelle. On considère, d'autre part, qu'Épicure admet des règles valables en tout lieu : or c'est bien ainsi qu'Aristote avait défini l'exigence du droit naturel. Ces deux arguments, parfois soutenus conjointement par le même auteur², conduisent bien au même résultat, mais au prix d'une confusion contre laquelle Aristote avait pourtant mis en garde³. Il est aisé de voir, en effet, que si le droit est naturel au même titre que le langage, c'est parce qu'il est particularisé selon les conditions ethniques et régionales. Si, en revanche, il est naturel parce qu'il comporte des normes valables partout, c'est dans l'universalité que résiderait son caractère naturel. Les conclusions des deux arguments ne s'accordent donc que grâce à une équivoque qui se situe dans le cadre de la vieille antithèse sophistique : *nomos* -

1. Je mets ici à part (puisqu'aussi bien le problème du droit n'est touché dans ce contexte qu'incidemment, p. 23) les pages très suggestives que De Witt, dans son livre cité plus haut, a consacrées à la nature (pp. 22-24 ; et surtout, sous le titre : *Priority of Nature over Reason*, pp. 128-132). Il y a là, certainement, une part de vérité, encore que la conception épicurienne de la nature y soit éclairée, trop vivement et trop exclusivement, à la lumière de celle d'Aristote et ne permette pas, par exemple, de répondre aux difficultés que soulève M^{me} Isnardi-Parente (Actes du VIII^e Congrès, *op. cit.*, p. 270).

2. P. ex. R. Philippson, *loc. cit.*, p. 298 (« Il est remarquable que l'évolution du droit concorde exactement avec celle du langage, telle que la décrit la Lettre à Hérodot, § 75 sq. ») ; p. 295 (d'après la maxime XXXVI, « le droit comprend des éléments communs (*κοινά*) et des éléments particuliers (*ἰδια*). Ce droit commun est le même pour tous les hommes ») ; p. 299 (« Tout comme Aristote, Épicure distingue le *φυσικόν* et le *νομικόν δίκαιον*, le droit naturel et le droit positif »).

3. Aristote, *Réf. Soph.*, 12, 173 a 7 sqq.

physis. Le premier argument considère les différents systèmes de droit positif et, comme ils sont tous causés par la nature (épicurienne : acosmique, dépourvue de finalité et infiniment diversifiée en ses effets), on peut les déclarer naturels. Le second part de règles générales, conformes à la nature (des sophistes : rationnelle, universelle et unique, face à la variété arbitraire des systèmes positifs) : le droit, ici encore, peut se qualifier de naturel. Ce dédoublement de concept dans la conclusion pourrait déjà faire suspecter le bien-fondé des prémisses. Et de fait, il est insoutenable que le droit se développe selon le même rythme que le langage, et qu'il inclue des règles universelles, à titre de « droit naturel ». La réfutation de ces deux thèses a été esquissée par R. Müller, dans sa communication¹, et l'on peut se borner ici à la compléter sur quelques points.

1. Droit et langage

64. Si les trois stades qu'on s'accorde généralement à reconnaître dans l'évolution du langage² étaient applicables au droit, il serait étonnant qu'un schème d'explication (et d'exposition) si commode et si scolaire ne se retrouve, ni chez Hermarque, ni chez Lucrèce. S'il ne s'y trouve pas, c'est sans doute parce qu'Épicure n'a jamais enseigné la transposition mécanique de ce schème, du langage au droit. Et s'il ne l'a pas enseignée, c'est parce qu'elle aurait été, en l'espèce, non seulement scolairement mécanique, mais philosophiquement inintelligente et contraire à tout ce qu'il nous dit du droit.

Le droit, en effet, ne prend naissance qu'à partir de l'utile, lequel ne se manifeste, comme on a déjà eu l'occasion d'y insister, que dans les rapports sociaux³. Au contraire, l'acte de parler, c'est-à-dire, au juste, d'émettre des sons en réponse à des stimuli, internes ou externes⁴, est le fait d'une spontanéité instinctive, liée à la constitution physiologique des hommes qui sont « naturellement mus » à parler, « comme <le sont> ceux qui toussent, qui éternuent, qui beuglent, qui criaillent et qui

1. R. Müller, *Sur le concept de Physis...*, pp. 305 sqq.

2. P. ex., C. Bailey, *Commentary*, vol. III, pp. 1487; G. Arrighetti, *Epicuro, Opere*, 1973, p. 521.

3. Cf. plus haut, p. 31 sq.

4. *Lettre à Hérodoite*, 75, 8-9 (Us.).

gémissent »¹ : ce n'est certes pas là une conception facile à comprendre pour un moderne². (On peut se souvenir qu'à la même époque, les Stoïciens situent les émanations du principe hégémonique dans les cinq sens et dans les organes de génération et de phonation)³. Comment le droit, qui manque de toute assise organique, aurait-il un développement parallèle à celui du langage ? (On concevrait, en revanche, mais bien entendu ce n'est là que pure hypothèse, que les Stoïciens, à partir de l'instinct de conservation⁴ eussent déduit l'exigence épicurienne du $\mu\lambda\beta\lambda\acute{\alpha}\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$).

On comprend donc très bien que l'Épicurisme, implicitement dans la *Lettre à Hérodoite*, explicitement chez Diogène d'Oenanda⁵ et chez Lucrèce⁶, rejette la thèse pythagoricienne⁷, propagée par le *Cratyle* de Platon, d'un législateur, divin ou humain, du langage. Et l'on n'en comprend que mieux qu'Hermarque, c'est-à-dire le successeur désigné d'Épicure, commence, au tout début de sa « généalogie », par évoquer les « anciens législateurs »⁸ quand il s'agit d'indiquer l'origine du droit. Si l'on veut donc dire que la genèse du droit commence là où s'achève la formation du langage : au « troisième » niveau (on remarquera que la numérotation qui donne à ce schème une coloration faussement hégélienne, n'est pas d'Épicure et, probablement, va contre son intention⁹), celui où entrent en scène les « sages »

1. Proclus, *In Plat. Crat.*, XVII, éd. G. Pasquali, p. 8, 5-7 (Us., 335).

— A rapprocher d'un texte de Galien (*S.V.F.*, II, 144).

2. H. Steinthal : « Proclus a bien raison quand, à son récit de la conception épicurienne, selon laquelle les hommes auraient formé le langage φυσικῶς κινούμενοι, il ajoute, en guise de critique persifleuse (car c'est bien de la critique, que j'y vois, et non plus du récit) : ὥς οἱ βήσσοντες κτλ. (*Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen u. Römern*, Berlin, 1890 (réimpr. G. Olms, Hildesheim, 1961), t. I, p. 327.

3. *S.V.F.*, II, 836, 25-37; 879, 28-30.

4. Cic., *De fin.*, III, v, 16.

5. Diogène d'Oenanda, éd. citée, fr. 10, col. II, 11-IV.

6. Lucrèce, V, 1041-55.

7. Sur cette origine, que certains savants persistent à ignorer ou à contester, je renvoie, entre autres et en dernier lieu, à P. Boyancé, *Lucrèce et l'Épicurisme*, p. 245, n. 4.

8. Hermarque, ap. Porphyre, *De abst.*, I, 7, p. 89, 18.

9. Le seul texte qui « possède une valeur générale pour toutes les réalisations culturelles de l'homme », comme le dit avec raison, après G. Garbo,

(οἱ συνειδότες)¹ qui, eux, procèdent bien comme le nomothète pythagoricien, en introduisant des termes nouveaux pour des réalités non-perçues par la foule, et saisissables au seul « raisonnement ». Les législateurs politiques dont parle Hermarque « introduisent² », de même, les lois, fondées sur l'utile, et eux aussi sont appelés *sages* (à s'en tenir à la leçon des mss.).³

Faut-il s'interroger sur ce qu'il y avait avant que les législateurs n'entrent en scène? — Pour autant qu'on a voulu trouver chez Lucrèce une « éventuelle phase primitive du développement naturel du droit », il suffit de renvoyer au bref commentaire de R. Müller⁴. Tant que nous ne connaissons pas, sur le point en litige, les sources de Lucrèce qui, seules pourraient fournir à l'exégèse des textes parallèles, et vu l'intrusion évidente, dans son récit, de faits romains⁵, nous ne nous hasarderons pas, pour notre part, à ressaisir, derrière ce passage, la pensée d'Épicure. Hermarque, on vient de le dire, commence son récit par la

R. Müller (*loc. cit.*, p. 307), c'est le début du § 75, jusqu'à la ligne 4 (Usener) ou 15 (Long.). Ce texte contient une seule gradation temporelle, marquée par ὅσπερ, laquelle seule est reprise, et à l'aide du même adverbe, dans le texte sur le langage (§ 76 déb.). Cette gradation seule est significative et fondamentale, et elle l'est, non pas à titre de schème chronologique pour servir d'armature à une histoire universelle, mais parce qu'elle marque le passage, philosophiquement décisif, de la φύσις au λογισμός (§ 75 déb) de la nature à l'art, et c'est ce passage que résume Lucrèce, dans IV, 851-854. Rien, dans le texte d'Épicure, n'oblige à compter l'intervention des « sages » comme un « troisième » stade : elle peut très bien être contemporaine du « deuxième » et, de toute manière, fait corps avec celui-ci contre l'inculture (la « nature », si l'on préfère) du premier. — L'historicisme est une invention moderne, et de l'adopter comme présupposé tacite ne peut qu'obscurcir la compréhension de la pensée antique qui serait axiologique (pas au sens, bien entendu, critiqué par Heidegger), plutôt qu'historique.

1. *Lettre à Hérodoté*, 76, 4-5 (Us.). — Interrogé sur le sens de ce mot, M. Müller considère que « ce sont des gens qui possèdent des capacités intellectuelles assez élevées pour introduire dans le langage les concepts abstraits » (*Actes du VIII^e Congrès*, p. 318).

2. § 76, 4 : εἰσφέροντας ; cf. Hermarque, I, 8, p. 90, 17 : οἱ τὰ τοιαῦτα τοῖς πολλοῖς εἰσηγούμενοι.

3. Hermarque, I, 9, p. 92, 5 : il est vrai que la conjecture de Hercher pourrait s'autoriser de la *Lettre à Hérodoté*, 76, 4 (Us.) : οὐ συνορῶμενα πράγματα, mais le συνειδότης de cette même *Lettre* pourrait être invoqué pour protéger la leçon des mss. — Cf. plus loin, p. 292, n. 3.

4. R. Müller, *loc. cit.*, p. 311-313.

5. Ne serait-ce que la mention des rois (V, 1109, 1136) qui rappelle par avance le vers sur lequel s'ouvrent les *Annales* de Tacite.

mention des législateurs. Un peu plus loin, il dit, en parlant d'eux : « Ils ont engagé les uns dans une réflexion sur l'utile, ceux qui, auparavant, le percevaient sans raisonner et, souvent, l'oubliaient ; les autres, ils les ont terrifiés par le poids des peines »¹.

65. Cet « auparavant » (πρότερον), on peut le compter pour un « stade primitif », à condition de ne pas le pourvoir d'un numéro d'ordre. Et à condition, surtout, de comprendre que ce qui, chez Hermarque, s'exprime sous forme de récit historique n'est rien d'autre que la démarche philosophique que l'épicurien contemporain doit effectuer, à son tour. C'est ainsi que Philodème, presque dans les mêmes termes, dira : « Ceux qui philosophent selon notre doctrine affirment que les choses justes et bonnes et belles sont bien celles qu'admet la foule ; ils ne se distinguent de celle-ci qu'en ce qu'ils conçoivent ces choses, non pas d'une manière affective², mais réfléchie, et qu'au lieu de les oublier souvent, ils confrontent avec les choses indifférentes, celles qui tiennent le rang des biens suprêmes »³.

Autrement dit : le passage de la nature à la loi est analogue au passage de la conscience vulgaire à la conscience philosophique, et les conditions épistémologiques requises sont celles qui commandent l'invention des arts⁴ ou encore la formation des prénotions à partir de sensations ou d'expériences singulières. On a donc affaire à une structure originale de la philosophie épicurienne, et d'un usage beaucoup plus large que ne l'est la genèse de la législation. Appliquée à ce problème particulier, cette structure ferait apparaître, tout ensemble, une multiplicité de sensations individuelles ayant pour objet l'expérience de « se nuire mutuellement », et la conscience encore obscure de

1. Hermarque, I, 8, p. 90, 17-21.

2. Παθητικῶς. — Même si l'on ne traduit pas par « passivement », il est certain que la manière « affective » dont la foule reçoit et comprend les valeurs traditionnelles implique une passivité, opposée à l'initiative du philosophe, qui, non seulement, interprète les lois et coutumes en usage, mais essaie, comme cela avait été dit auparavant (col. XX, p. 253) d'en inventer de meilleures.

3. Philodème, *Rhétorique*, éd. S. Sudhaus, t. I, p. 254 (col. XX, 25-XXI, 3).

4. Lucrèce, IV, 843-854 (et, bien entendu, le texte du v^e Livre sur l'origine du langage).

l'« intérêt » qu'il y aurait à y mettre un terme. Mais il faudra attendre les législateurs-philosophes, les « sages », pour faire passer cette conscience au niveau du raisonnement réfléchi (ἐπιλογισμός), pour former, avec celle de l'utile, la prénotion du droit, et pour proposer, à l'assentiment des futurs usagers¹, les lois positives. Le stade précédent (πρότερον) est certes commandé par la « nature » : il serait difficile d'y reconnaître, chez Hermarque en tout cas, des pratiques soumises à quelque « droit naturel ». Bien plutôt, dans ce « passage » discernerait-on une rupture — comme l'avait fait Horace.

2. Les prétendus « éléments communs » aux droits nationaux

66. Les expériences précédant l'établissement des lois ne sont pas les mêmes partout ; elles sont en partie fonction des conditions ethniques et régionales, desquelles les lois dépendent à leur tour. D'où le second point que nous avons annoncé : dans cette diversité de prescriptions, y a-t-il des « éléments communs », des règles universelles que l'on pourrait attribuer, bien que dans un tout autre sens, au « droit naturel » ?

Il n'est pas sûr que, formulée ainsi, cette question soit bien propre à interroger l'épicurisme sur ses intentions réelles. Le rapprochement qu'elle sous-entend (et que la réponse, prévisible, explicite complaisamment²) avec le droit naturel d'Aristote, trahit assez son présupposé apologétique : il s'agit d'acquiescer à Épicure du chef de relativisme (sans aller jusqu'à nier celui-ci tout à fait), pour l'intégrer, autant que les textes le permettent, dans la lignée honorable des vrais représentants du droit naturel. Or, pour autant qu'Épicure seul est en cause, il ne semble pas que les textes et, en particulier, la maxime XXXVI, supportent une telle entreprise.

En interprétant cette maxime dans le sens le plus favorable, c'est-à-dire en transformant (tacitement ou paléographiquement ?³) κατὰ τὸ κοινόν en τὰ κοινά et en traduisant par « éléments communs » (ce dont aucune des traductions men-

1. συγχωρησάντων αὐτῶν τῶν χρησόμενων, dit Hermarque (I, 8, p. 90, 14-15).

2. Philippson, *loc. cit.*, pp. 295, 299.

3. *Id.*, *ibid.*, p. 295.

tionnées plus haut ne s'était avisée¹), on se serait pas plus avancé. Car ces « éléments communs » se réduisent au concept tout formel de l'« utile dans la communauté mutuelle », et rien, dans cette maxime, ni dans la suivante, ne permet de dépasser ce formalisme².

Surtout : en essayant de trouver ces « éléments communs », on prête au philosophe l'idée que le droit naturel implique celle d'universalité. Mais outre qu'il n'y a pas, selon Épicure, de droit naturel, mais seulement une nature du droit (celle précisément qui se définit par l'intérêt réciproque), on commet un contresens sur l'idée de nature. La nature épicurienne, sans doute, a des fonctions multiples³, lesquelles, jusqu'ici, n'ont pas encore fait l'objet d'une monographie de synthèse. Ceci au moins est certain, c'est qu'elle n'enveloppe pas, comme chez les Stoïciens, une exigence d'universalité. La nature, dit très bien P. Aubenque, est pour Épicure « tout ce qu'elle peut être »⁴. C'est pourquoi « il faut se garder de croire que les mondes ont nécessairement une seule <et même> organisation »⁵. C'est pourquoi la multiplicité des langues, d'où avait tiré argument la thèse conventionnaliste de l'Hermogène platonicien, ne fournit pas la moindre objection contre la thèse naturaliste d'Épicure : déterminées par des causes locales (géographiques et ethniques), toutes les langues sont naturelles et, à cet égard, les divers systèmes de droit le sont tout autant, et pour la même raison. Il y a cependant, en ce qui concerne le « commun », cette différence, qu'en matière de langage, une progression objective existe qui, à partir des diversités d'abord individuelles et « privées », atteint ensuite une unification et une mise en « commun » (même ainsi, le particularisme change seulement de niveau, en passant de l'individu à la communauté qui, elle-même, reste liée aux conditions locales)⁶. En matière de droit, cette communauté (ou, plutôt, cette diversité de communautés) est donnée

1. Cf. plus haut, p. 137.

2. *Id.*, *ibid.*, p. 295. Le début de la Maxime XXXVII ne parle pas de « communautés » (ce qui, de toute manière, devrait s'entendre au sens distributif, et non pas collectif), mais des « usages [ou besoins] de la communauté ».

3. Cf. plus haut, p. 165, n. 1.

4. P. Aubenque, in *Actes du VIII^e Congrès*, *op. cit.*, p. 270.

5. *Lettre à Hérodote*, 74 déb.

6. *Lettre à Hérodote*, 75, 4-76, 3 (Us.).

d'emblée, et le regard du philosophe en dégage, à titre de prénotation, ce caractère « commun » en vertu duquel chaque système juridique se conforme à la notion d'intérêt (générale, en tant que notion, diversifiée en ses modalités de réalisation). A cela, rigoureusement, se borne ce que les textes d'Épicure nous apprennent sur cette marque « commune » du droit. Si l'on consent, comme ce devrait être le premier office de l'historien, à rester à l'intérieur du système, on voit mal ce qu'on demanderait de plus à Épicure, pour « compléter » indiscrètement une théorie si cohérente. On voit moins bien encore comment on peut, d'une part, soutenir un strict parallélisme entre le développement du langage et celui du droit et exiger, d'autre part, du philosophe d'unifier, par des règles « communes » de droit naturel, les ordres juridiques positifs, alors que, de toute évidence, Épicure n'a jamais rien entrepris d'analogue en ce qui concerne les différentes langues et les dialectes (ce à quoi, pourtant, aurait pu l'encourager aussi bien le *Cratyle* que ce phénomène linguistique, et qui ne pouvait pas encore fournir un modèle à Platon, qu'est la « langue commune », la *koinè*)¹.

VI. — LA LUTTE CONTRE LE SCEPTICISME CYNIQUE CHEZ LES SUCCESSEURS

Si rien n'indique, dans les textes conservés, qu'Épicure se soit soucié de normes universelles, on pourrait soutenir, cependant, que les élèves ont rencontré ce problème, et c'est ce qu'il nous reste à considérer brièvement.

67. La première chose à dire, c'est que, précisément, ils l'ont rencontré, comme venant du dehors, et non pas développé comme une pièce maîtresse de la doctrine qui, sur ce point, aurait réclamé un complément ou un prolongement. Il est tout à fait remarquable, en effet, que les trois textes qu'on peut ici alléguer se situent tous dans le cadre d'une polémique et, à ce titre, constituent, non pas des assertions dogmatiques, mais des réponses à des objections — ou à des thèses pouvant apparaître comme des objections. L'origine de ces thèses est disputée, et il

1. Cf. *Essai sur le « Cratyle »*, pp. 129, 202-205.

est inutile d'entrer ici dans le détail des controverses dont, de toute manière, aucun résultat incontestable ne s'est encore dégagé. Il suffit de nous en tenir à la seule indication univoque que fournissent les textes ou, plus exactement, un seul d'entre eux : c'est qu'il s'agit des « cyniques »¹ (auxquels il n'est pas vraisemblable qu'il faille associer les Stoïciens², si ce n'est au sens où Cicéron parlera des « Stoïciens qui se rapprochent des Cyniques »³), et derrière lesquels on a voulu reconnaître des Sceptiques⁴. Il est vrai, sans doute, comme l'a dit avec raison A. Barigazzi, qu'« Épicure eut la constante préoccupation de combattre le scepticisme »⁵. Mais il est difficile, dans l'état actuel de nos connaissances, de désigner nommément les représentants de cette tendance, d'ailleurs aux limites indécises (Épictète ne

1. Polystrate, *Sur le mépris déraisonnable*, éd. C. Wilke, Teubner, 1905, col. XII a 8.

2. C'est l'avis d'A. Barigazzi, *Épicure et le scepticisme*, in *Actes du VIII^e Congrès*, p. 288. L'emploi du terme ἀπαθείς ne paraît décisif, ni en soi, ni, surtout, dans le contexte, puisque Polystrate ne parle que d'une seule et même école : « La secte de ceux qui s'appellent eux-mêmes impassibles et cyniques ». Sans doute, le terme d'apathe n'est pas attesté pour les anciens Cyniques » (M. Pohlenz, *Die Stoa*, t. II, p. 77 déb.), mais l'on a pu se demander si les Cyniques ne sont pas visés par un passage de l'*Eth.* à Nic., II, 2, 1104 b 24 (Zeller, *Die Phil. d. Gr.*, II, 1^a, p. 312, n. 2), et le terme est attesté (Sénèque, *Lettres*, 9, 1) précisément à l'occasion d'une polémique avec Épicure, pour Stilpon, dont les rapports avec le cynisme sont connus (cf. K. Döring, *Die Megariker*, B. R. Grüner éd., Amsterdam, 1972, pp. 140 sqq., 153).

3. Cic., *De off.*, I, xxxv, 128 : « Nec uero audiendi sunt Cynici aut si qui fuerunt Stoici paene cynici qui reprehendunt et irridunt... ».

4. Ainsi C. Wilke, dans son édition, approuvé, semble-t-il, par A. Barigazzi, *loc. cit.*, p. 288. R. Philippson *Polystratos' Schrift...* in *Neue Jahrb. f. d. Kl. Alt.*, 12, 1909, 487 sqq.) reprend avec raison l'indication de Polystrate qui n'est certaine, cependant, que pour Polystrate même : rien n'indique qu'il faille extrapoler et admettre que les adversaires d'Épicure et d'Hermarque aient été également des « cyniques » (comme Ph. l'affirme dans son travail sur la Philosophie épicurienne du droit, p. 318, où il s'appuie sur son article sur Polystrate). On doit admettre au contraire que, chez Philodème en tout cas, les Académiciens et, en particulier, Carnéade, sont tout aussi bien visés : à cet égard, la thèse de Wilke, reprise par M. Barigazzi, paraît bien fondée. — Il faut mentionner, enfin, que Wilke, dans son excellent appareil critique (éd. citée, p. 20, ad col. XII b, 8), avait déjà allégué le texte de Philodème sur lequel nous aurons à revenir, et inauguré par là tout ce problème de la polémique des épicuriens contre les relativistes (cyniques ou sceptiques).

5. A. Barigazzi, *loc. cit.*, p. 289.

traitera-t-il pas de sceptiques, les Épicuriens, associés, à cet effet, aux Académiciens?)¹; de toute manière, les textes, d'Épicure² aussi bien que de Lucrèce³, où est combattu le scepticisme, ne concernent pas le droit. Il est préférable, en attendant des recherches à venir, de s'en tenir à l'indication très claire de Polystrate. On peut noter, d'ailleurs, que cette indication est confirmée, un peu plus loin, par une phrase⁴ qui semble bien faire allusion au « plaisant-sérieux » (σπουδογέλοιον) des Cyniques Cratès⁵ et, surtout, Monime⁶.

Il faut ajouter que la polémique où s'engageront les disciples, se prépare déjà chez Épicure même. Selon Diogène Laërce, Épicure aurait traité les Cyniques d'« ennemis de la Grèce »⁷; de son côté, Ménippe de Gadara (1^{re} moitié du III^e siècle, principal représentant du genre satirique « plaisant-sérieux », imité par Varron⁸) écrira un *Anniversaire d'Épicure*⁹, où il devait railler les honneurs quasi-divins dont le maître était entouré, à cette occasion. De plus la conception épicurienne du droit n'entend, ni favoriser un relativisme juridique, comme on le voit dans les deux maximes suivantes, ni, bien moins encore, attenter au fondement du droit existant, comme on l'a vu plus haut. La loi est absolument indispensable pour notre sécurité : quand, à la suite d'Épicure, Colotès énonce cette vérité, il ne croit nullement nécessaire de l'assortir de réserves quant au contenu de la loi¹⁰. Pourtant, un tel relativisme pouvait s'ensuivre des prémisses mêmes de la théorie épicurienne. Car, si le droit varie, et

1. Épicète, *Diss.*, II, xx.

2. P. ex. *Max. Cap.*, XX-XXIV.

3. Lucrèce, IV, 469 sqq.

4. Polystrate, col. XX a 2-6 : πᾶν γὰρ τὸ τοιοῦτο παίγμα τῶν λόγων συνορῶντας μετὰ τῶν προειρημένων σπουδαστέον περὶ φυσιολογίαν...

5. Diog. Laërce, VI, 85 (Παίγνια).

6. Diog. Laërce, VI, 83 : Γέγραφε δὲ παίγνια σπουδῇ λεληθυῖα μεμυγμένα.

7. Diog. Laërce, X, 8 (Us., 238). (La correction de Κυζικηνούς est assez unanimement reçue ; elle est critiquée toutefois par De Witt, *Epicurus...*, p. 82). Il est curieux de comparer ce jugement avec celui de Cicéron : « Cynicorum uero ratio tota est eicienda ; est enim inimica uerecundiae... » (*De off.*, I, xli, 148). — Cf. le précepte : οὐδὲ κυνεῖν (D.L., X, 119 = *Epic.*, 14).

8. Cf. Aulu-Gelle, II, xviii, 7, et la note de R. Marache, dans son édition.

9. Diog. Laërce, VI, 101.

10. Plutarque, *Adv. Colot.*, 30, 1124 D.

cela naturellement, d'une région à l'autre, sans doute peut-on se borner à conclure avec les Épicuriens, que, pour nous, n'est naturel et valide que le droit de la Cité que nous habitons¹. Mais on conclurait aussi bien que, tel système juridique n'étant pas plus naturel qu'un autre, aucun ne devrait être tenu pour valide, et la sécurité s'en va.

68. Dans son beau travail sur Οὐ μᾶλλον et les antécédents de l'*ancien Scepticisme*, M. Ph. De Lacy a montré, sur des points précis, que les Épicuriens, attachés à l'exacte distinction des choses qui, seule, rend possible la vie de tous les jours et nous épargne le danger de « tomber dans des précipices »², ont toujours tenté d'échapper à l'argument pyrrhonien du οὐδὲν μᾶλλον (« rien n'est plutôt comme ceci que comme cela »³) et, cependant s'exposaient à des polémiques, venant d'auteurs différents qui, précisément, avaient recours, contre eux, à cet argument⁴. Le problème du droit confirme entièrement, s'il en était besoin, les analyses de M. De Lacy, qui, en retour, peuvent servir à l'éclairer. Soucieux de fonder l'ordre juridique, afin d'assurer la sécurité du philosophe (et aussi, on l'a dit, des autres citoyens), l'épicurisme y réussit si bien que son succès se retourne contre lui : tous les systèmes de droit étant démontrés justes, l'adversaire (pyrrhonien ou cynique) dira aussi bien qu'aucun ne l'est, et si l'Épicurien ne réclame la soumission qu'à l'égard de la loi de l'« endroit où nous habitons »⁵, on pourrait voir là le conseil opportuniste d'un sujet, plutôt qu'une maxime démontrée et digne d'un philosophe.

Nous ne savons pas, à vrai dire, si de telles objections ont été effectivement proposées contre les Épicuriens. Dans les textes qu'il nous reste à envisager, ce sont eux, au contraire, qui

1. Hermarque, *ap. Porphyre, De abst.*, 12, p. 95, 15-16.

2. Lucrèce, IV, 509 ; Diog. Laërce, IX, 62, 2.

3. Aulu-Gelle, IX, v, 4 ; Diog. Laërce, IX, 75-76.

4. Ph. De Lacy, in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Edit. by John P. Anton with George L. Kustas, State University of New York Press, Albany, 1971, p. 593 sqq. (et, sur les Épicuriens, p. 597 sq.).

5. Hermarque, *loc. cit.* : « ... les dispositions prises au sujet de la consommation et de l'abattage des animaux, dispositions prises par la plupart des peuples en raison de la particularité de leurs pays, et que nous ne sommes pas tenus de respecter, puisque nous n'habitons pas le même endroit ».

prennent l'initiative de la polémique, dirigée contre des thèses qu'ils ont dû juger compromettantes pour leur propre doctrine, puisqu'elles tirent parti de la diversité des lois, pour en contester, sinon la légalité, du moins la légitimité.

1 Hermarque

Après avoir exposé longuement que ce sont des considérations utilitaires qui, au cours des âges, ont fait interdire l'homicide et ont autorisé, au contraire, de tuer les animaux, nuisibles ou utiles, Hermarque poursuit : « Soutenir, par conséquent, que tout ce qui est beau et juste n'existe que par rapport aux idées¹ personnelles des législateurs², c'est faire preuve d'une énorme sottise. Il n'en est rien, mais il en va ici de même que pour les autres choses utiles, par exemple en matière de santé et dans mille autres domaines. Il est seulement vrai³ que les hommes se trompent sur bien des points, et en public et en privé. Car les dispositions législatives qui conviennent à peu près à tous, certains ne les aperçoivent pas : les uns, n'y voyant que des mesures indifférentes, n'y prêtent pas attention, les autres, ayant sur ces mêmes sujets une opinion contraire, jugent utile en tous lieux ce qui n'est pourtant pas utile universellement. C'est pourquoi ils s'attachent à des mesures qui ne conviennent pas, même si, sur certains points, ils parviennent à découvrir ce qui est avantageux pour eux-mêmes et qui est également d'utilité publique ; de cet ordre sont les dispositions prises au sujet de la consommation et de l'abattage des animaux, dispositions adoptées par la plupart des peuples en raison de la particularité de leur pays, mais que nous ne sommes pas tenus de respecter, puisque nous n'habitons pas le même territoire »⁴.

Ce texte, tiré d'un traité contre Empédocle⁵, contient une

1. ὁλόκληρος est pris au sens péjoratif ; cf. D.L., X, 34, 1 ; 124, 15 (Long).
2. Litt. : « le beau et le juste n'existe que selon les idées particulières au sujet des dispositions édictées par les lois ».
3. Le texte a été ici l'objet de plusieurs conjectures (voir déjà la note de J. Rhoer, dans l'édition de Reiske (1767) *ad. loc.*) ; il nous paraît certain (contre Abresch) qu'il faut garder l'accentuation de ἀλλὰ (p. 95, l. 3).
4. Hermarque, *ap. Porph., De abst.*, I, 12 déb.
5. J. Bernays, *Theophr. Über Frömm.*, *op. cit.*, pp. 8, 139 sqq. ; cf. Diog. Laërce, X, 25 déb. et Usener, *Epic.*, 235.

affirmation et plusieurs polémiques. L'affirmation, c'est la doctrine épicurienne, selon laquelle c'est l'intérêt qui préside au droit (et à la morale¹) : le beau, en effet, comme dans les traités de Polystrate et de Philodème, est associé au juste ; une alliance de mots comparable se trouve déjà chez Épicure².

69. Il n'est pas impossible que la thèse : « Tout ce qui est beau et juste dépend des idées personnelles des législateurs » ait été soutenue par des Cyniques. Mais ce devaient être des Cyniques dégénérés, ce qui, après tout, est encore possible. La thèse, en tout cas, ne représenterait qu'un cynisme tronqué, où, seule, serait conservée la critique de la convention (*nomos*), mais non pas la référence complémentaire à la *physis*³. — Telle qu'elle est formulée ici et redressée, dans la suite, par Hermarque, la thèse rappelle beaucoup plus la vieille doctrine de Protagoras, sous la forme où elle nous est rapportée dans le *Théétète*, où Platon « reproduit loyalement le point de vue du Protagoras historique »⁴. Aussi bien, si Hermarque, dans sa réplique, invoque l'exemple des « choses saines », ne s'agit-il pas du tout de « ce qui favorise la santé et qui est en partie d'espèce générale, en partie, d'espèce particulière »⁵ : il s'agit de l'art de la médecine, et il est dit⁶, tout comme dans les textes platoniciens⁷, que les spécialistes peuvent se tromper (ce qu'admet également l'auteur de l'*Ancienne médecine*)⁸. La comparaison peut être précisée. Selon Protagoras, les individus et les Cités se proposent l'utile, mais le manquent souvent : médecin et orateur politique sont habilités à les corriger, et à substituer à leurs vues, non pas fausses mais préjudiciables, d'autres vues, non pas vraies, mais

1. Cic. *De fin.*, I, XIII, 42.
2. « Ne pas s'asservir aux lois et aux opinions » ; Plut., *Adv. Colot.*, 34, 1127 D (Us., 134).
3. Diog. Laërce, VI, 11 déb. ; Philodème, *De pietate*, 7 a et Cic., *De nat. deor.*, I, XIII déb. (*Dox. Gr.*, p. 538).
4. F. M. Cornford, *Pl.'s Theory of Knowledge*, p. 72.
5. R. Philippson, *loc. cit.*, p. 318.
6. En gardant (cf. p. 176, note 3) l'accentuation de ἀλλὰ.
7. *Théét.*, 167 c (172 a-b, 177 c-d) ; *Rép.*, I, 339 c ; *Cratyle*, 431 e 6-8.
8. Hippocrate, *De l'ancienne médecine*, chap. IX. — Sur la différence entre la position des *physiologi* et celle de Protagoras, voir G. Vlastos, *Ethics and Physics in Democritus (Part One)*, in *The Philosophical Review*, 54 (1954), p. 591.

avantageuses¹. Selon Hermarque (et Épicure), c'est bien aussi l'utile que se proposent les législateurs (et c'est pourquoi il ne faut pas soutenir que les lois qu'ils décrètent dépendent de leurs « idées personnelles », c'est-à-dire arbitraires), et ce sont les philosophes qui, par leurs théories en tout cas², peuvent redresser leurs erreurs (les philosophes, et non les rhéteurs, qui n'exercent qu'une « pseudo-technique »³).

70. C'est pourquoi la suite du texte effectue une sorte d'amalgame entre des prescriptions légales et des théories philosophiques qui les prennent pour objet. Deux fautes inverses sont relevées : tenir pour indifférentes des dispositions pourtant d'intérêt universel, et, à l'inverse, vouloir étendre partout ce qui ne présente qu'une utilité régionale. La seconde critique vise évidemment les Pythagoriciens et Empédocle (Porphyre rapporte de nombreux exemples de telles prescriptions d'« abstinence »⁴). Que la première soit dirigée contre les Cyniques, l'emploi du mot *indifférent* ne suffit pas à le prouver (sinon, pourquoi ne pas avoir songé aux Stoïciens?⁵), qui se trouve dans des textes épicuriens comme un terme courant (en dehors de toute polémique avec les Cyniques ou les Stoïciens⁶). Surtout, on voit mal à quel dogme cynique cette critique pourrait bien s'adresser. Comme toute cette démonstration d'Hermarque est étroitement subordonnée au problème de l'« abstinence », il est beaucoup plus simple de penser qu'il reprend ici une critique déjà faite plus haut : « La thèse est insoutenable selon laquelle certains animaux, bien qu'inoffensifs pour les hommes et qui ne sont incommodes en aucune façon pour notre vie, la loi nous aurait permis de les tuer »⁷. La thèse, en effet, méconnaît la *ratio legis*

1. Platon, *Théétète*, 166 e-167 a 5.

2. Philodème, *Rhétorique*, Livre V (S. Sudhaus, t. I, p. XL), col. XXIII (t. I, p. 257-258).

3. *κακοτεχνία* (Us. 51). La *Rhétorique* d'Épicure (« Ils écrivent sur la rhétorique, dit Plutarque, pour nous en détourner » ; *Adv. Colot.*, 33, 1127 a : Us. 45, 17-18) est partiellement conservée grâce aux extraits qu'en donne Philodème, et qui sont réunis chez Usener (46-55) et chez Arrighetti (fr. 20).

4. Porphyre, *De abst.*, IV, 5.

5. Lesquels, bien entendu, sont ici hors de question (cf. S.V.F., III, 371).

6. Usener, *Epic.*, 159 ; Arrighetti, p. 330 *if.* ; Philodème, *Rhétorique*, I, 254 (XXI, 1).

7. Hermarque, *ap. Porph.*, *De abst.*, I, 11 (p. 93, 23).

(qui, ici encore, est l'intérêt public) de cette « loi » (permissive et, bien entendu, non écrite). En réalité, même les animaux domestiques, si leur nombre s'accroît démesurément, nous deviennent nuisibles¹, en sorte que cette « permission » est universellement utile, et non pas, comme le suppose la thèse combattue, indifférente. — Ce rapprochement ne nous aide toujours pas à identifier les tenants de cette opinion² : au moins peut-il servir à donner un contenu à ces « dispositions qui conviennent à peu près pour tous », et que certains « n'aperçoivent pas ».

Dans ces « dispositions », on a voulu voir des normes juridiques universelles, et en tirer argument en faveur de l'exégèse qui crédite l'épicurisme d'un véritable « droit naturel ».

Or, Hermarque ne parle pas de « déterminations » qui « sont indifféremment valables pour tous les hommes »³ : il dit : « convenables ». Le fait que ces « dispositions qui conviennent à peu près pour tous » ne soient pas, comme le rappelle la fin du passage, intégrées dans tous les ordres juridiques montre assez qu'il ne s'agit pas d'« éléments communs » qui feraient partie de tous les systèmes de droit positif, mais seulement de règles qui se recommandent, selon qu'on préfère, *de lege ferenda*, ou au nom de la sagesse épicurienne.

Il y a bien une distinction entre ce qui est utile *partout* (mais cette expression, ici aristotélicienne⁴, ne postule pas un droit naturel qui, *de facto*, serait valable partout) et ce qui est utile localement. Entre ces deux termes, il semble y avoir contradiction : s'il est utile universellement de tuer les animaux, comment justifier l'utile régional qui l'interdit ? De fait, au niveau du droit, il n'y a que des mesures particulières (unifiées par le concept, tout formel, de l'intérêt commun) ; mais la philosophie, tout en reconnaissant la légitimité des ordres régionaux, juge certains d'entre eux plus parfaits (parce que plus utiles) que d'autres. Tout comme les langues particulières sont également naturelles, alors qu'une seule permet de parvenir

1. C'est ce qu'Hermarque explique au chap. 11.

2. Sur des conceptions (probablement) cyniques au sujet des animaux, cf. H. Diels, *Philodemos, über d. Götter*, op. cit., n° 7, pp. 63, 72 ; elles ne contiennent rien qui invite à y rattacher la thèse critiquée ici par Hermarque.

3. R. Müller, *loc. cit.*, p. 315 (qui rejette avec raison l'exégèse visée plus haut).

4. Aristote, *Eth. Nic.*, V, 10, 1134 b 25.

à la sagesse. De ces mesures d'intérêt universel, Hermarque ne donne ici que deux exemples : l'interdiction de l'homicide et l'autorisation de l'abattage des animaux. On verra chez Philodème que c'est la sagesse épicurienne comme telle qui, seule, permet de comprendre les lois et coutumes et de les appliquer, conformément à la philosophie, aux « choses indifférentes »¹.

2. Polystrate

71. Dans son écrit *Sur le mépris déraisonnable des opinions de la foule*, Polystrate (successeur d'Hermarque à la direction de l'École²) rencontre une thèse relativiste voisine de celle qu'avait critiquée Hermarque, mais plus nettement caractérisée, et attribuée par l'auteur même, à la secte cynique³ : « Ils soutiennent que ni le beau ni le laid ni rien d'autre absolument de cet ordre n'existent : il n'y a là rien de comparable avec le marbre et l'or et choses semblables dont nous disons que chacune existe par nature, non par convention ; les déterminations de cet ordre, au contraire, ne sont pas pour tous les mêmes, mais varient selon les sujets. Rien de tout cela n'existe véritablement. Il le faudrait, pourtant, si l'on veut que cela existe : tout comme l'airain véritable, ou l'or, présente toujours et partout le même mode d'existence, et n'est pas airain pour un tel et non pour un tel, airain chez tel peuple et non chez tous les autres, mais existe partout pareillement, — il faudrait que, de même, les choses belles et les choses laides, si l'on veut qu'elles existent véritablement, ne soient pas objet d'élection pour l'un, mais non plus pour l'autre... »⁴.

1° Le texte (ni le reste de ce qui a été conservé) ne mentionne pas explicitement les « choses justes » ; mais il est permis de les trouver comprises dans l'expression : « rien d'autre absolument

1. Philodème, *Rhétorique*, I, 254 (XXI, 1).

2. Diog. Laërce, X, 25 ; « Si Polystrate était encore un disciple personnel d'Épicure, Diogène ne le dit pas, mais je le croirais volontiers » (Zeller, *Ph. d. Gr.*, III, 14, p. 382, n. 1).

3. Cf. plus haut, p. 173, n. 1 et 2. L'antithèse : φύσει-νόμῳ (XII b 8) et le reproche d'impudence (XVI a 7) ne peuvent que confirmer cette indication.

4. Polystrate, *loc. cit.*, XII b 1-XIII a 13.

de cet ordre... ». — 2° L'opposition : *nature - convention* reprend la vieille antithèse sophistique, elle-même adoptée par les Cyniques ; l'existence *par nature* est réservée, comme chez les « Fils de la terre » du *Sophiste*, aux seuls objets matériels ; la preuve de ce mode d'existence est administrée par le *consensus gentium*, lequel d'ailleurs enregistre plutôt qu'il ne fonde la réalité ; ainsi au Ve Livre de l'*Éthique* à Nicomaque, il était dit que le feu brûle aussi bien chez nous que chez les Perses. — 3° L'origine de la *convention* n'est pas recherchée : elle n'est pas attribuée, comme dans la thèse combattue par Hermarque, à l'arbitraire « privé » des législateurs. — 4° C'est ce qui peut expliquer pourquoi Polystrate, dans sa réfutation, n'utilisera pas l'argument tiré des techniques (il arrive aux techniciens de se tromper), et c'est pourquoi l'exemple, donné plus loin, des « choses saines »¹ n'a pas du tout, comme certains commentateurs ont pu le penser, le même sens que chez Hermarque : il n'est pas question, chez Polystrate, de l'art de la médecine, mais du rapport de convenance de telle chose (nourriture ou médicament) à tel sujet. — 5° La thèse cynique s'en prend, d'une manière générale, aux valeurs morales : la réfutation ne s'attachera donc pas, comme celle d'Hermarque, à l'aspect juridique du litige, mais au problème plus large des « opinions de la foule » ; elle s'accorde entièrement, à cet égard, avec l'attitude d'Épicure dont nous avons eu plusieurs fois l'occasion de noter le souci de respectabilité et du *decorum*. — 6° Il ne s'agit donc pas pour Polystrate (encore que l'idée d'intérêt joue un rôle aussi central dans sa réfutation que dans celle d'Hermarque) de mettre au jour des institutions, ou des croyances, d'une utilité universelle, mais, tout au contraire, de justifier les coutumes régionales. C'est en cela, précisément, que son traité illustre parfaitement l'enseignement de la maxime XXXVI.

72. Polystrate commence par montrer que le scepticisme cynique enhardit certains à mépriser et à violer les règles admises par l'opinion publique, en quoi ils s'attirent des blâmes et des soupçons justifiés. (Ce procédé, relevé par Wilke², qui consiste à

1. XV b 9 ; XVIII a 6-12.

2. C. Wilke, p. 22 (*ad* XIII b 10 : « Exponit primum, quam male isti vitam degant, tum demum... ratiocinationibus eos refutat »).

montrer d'abord les conséquences immorales d'une doctrine avant d'en démontrer la fausseté est caractéristique de plusieurs textes épicuriens¹ et indique ici une préoccupation de l'École, encore plus manifeste chez Philodème² : souligner l'attachement de l'Épicurisme aux valeurs traditionnelles. Ensuite, il en vient à la réfutation.

Il en est du beau et du laid comme du plus grand et du plus petit, du plus lourd et du plus léger, ou encore comme des choses saines, qui ne sont pas les mêmes pour tous, comme des choses nourrissantes³ ou nuisibles ; en bref : « Les choses qui reçoivent le prédicat de *relatifs* (πρός τι) n'ont pas le même statut que celles qu'on dénomme selon leur nature propre (κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν) ..., mais ce n'est pas pour autant que les unes existent, et les autres non. Il est donc naïf de juger que les mêmes attributs reviennent aux unes et aux autres, ou que les unes existent, et les autres non. Et il est indifférent⁴ qu'on argumente⁵ à partir des uns contre les autres, ou inversement⁶. De même en ce qui concerne l'utile : il ne convient pas à un corps en général, mais une chose convient à un corps malade, une autre à un corps sain, et encore n'est-ce pas le même remède qui convient à un corps affecté de telle maladie et à un corps affecté de telle autre maladie. Il en va de même, enfin (pour en revenir au beau et au laid) des actions : « Ici non plus, il n'est pas utile pour tous d'agir de la même manière, mais bien d'agir différemment selon les personnes. Et ce n'est pas pour autant que toutes les opinions < dont s'inspirent les actions > sont fausses, mais elles dépendent de la différence qu'il y a, aussi bien dans la nature de

1. Le procédé, bien entendu, n'est pas propre à l'épicurisme : on en trouverait d'autres exemples dans Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, P.U.F., 1958, où est étudiée aussi, comme capitale, la référence aux valeurs (t. I, § 18).

2. Cf. le texte de la *Rhétorique* (t. I, p. 254), allégué par Wilke, p. 20.

3. Sur les différences dans la nourriture, voir aussi Philodème, *Sur les Signes*, XXVI, 1-9 (éd. De Lacy, p. 82).

4. Scil. comme faute de logique. Les Cyniques détruisent les relatifs à partir des substances ; la faute inverse serait celle des « raffinés » du *Théétète* (156 a sqq.) qui s'en prennent aux substances, à partir des relatifs.

5. ἀνασκευάζειν n'a pas ici le sens technique de « contraposition » qu'il aura chez Philodème (De Lacy, éd. citée, pp. 31, n. 15 ; 160 sqq.).

6. Polystrate, XVI b 2-14.

chacun que dans les propriétés de celle-ci »¹. — En juger autrement, serait tomber dans l'impudence des Cyniques et contredire l'évidence² ; de telles doctrines ne sont qu'un simple « jeu verbal »³ qu'il faut laisser là, pour s'adonner de tout son sérieux⁴ à la physiologie⁵.

73. L'originalité de ce texte consiste à critiquer la thèse des Cyniques, en découvrant l'insuffisance de leur analyse verbale. A l'antithèse : *par nature - par convention*, Polystrate substitue l'opposition : « en soi » (ou « nature propre »⁶) - relatifs. Si la réfutation conserve le terme de *nature*, elle abandonne l'expression cynique (et sophistique) : *par nature*. Dire, par conséquent que, selon Polystrate, les déterminations morales existent « par nature »⁷, c'est manquer tout le sens du texte, et lui imposer de force la traditionnelle conception du « droit naturel », qu'il s'efforce, précisément, de surmonter.

Le terme de *relatifs* est sans doute emprunté à Aristote, ainsi que son opposition aux substances⁸, de même quelques (rares) exemples (le « plus grand »⁹), enfin la formulation au comparatif des exemples¹⁰ : en effet, « il paraît que les relatifs admettent le plus et le moins »¹¹.

1. Polystrate, XVIII b 4-11.

2. Polystrate, XVI a 6-9 : contredire l'évidence, c'est refuser le critère : Wilke renvoie à Plut., *Contre Colot.* 5, 1109 D (Us., p. 184, 26) et à la Maxime XXIII ; cf. Lucrèce, IV, 462 sqq.

3. παῖγμα τῶν λόγων (XX a 2-3) ; c'est un texte qui peut contribuer à faire comprendre le peu d'estime des Épicuriens pour la dialectique (Cic., *De fin.*, I, xix, 63).

4. σπουδαστέον (XX a 5-6) ; on a indiqué plus haut (p. 174, n. 4) qu'il y a probablement ici une allusion au σπουδογέλοιον.

5. C'est l'expression courante chez Épicure (p. ex. *Max.* XI), empruntée à Nausiphane, mais désignant, non pas comme chez celui-ci, la science philosophique universelle, mais strictement la « science de la nature », qui ne contribue qu'indirectement à l'éthique et au bonheur. — On indiquera plus loin pourquoi l'expression convient ici tout à fait, puisque la distinction des « catégories » se trouve, précisément, dans la *physiologie*, telle que nous l'a conservée la *Lettre à Hérodo.*

6. Polystrate, XVIII a 2-3 ; XVI b 5.

7. Philippson, *Polystratos's Schrift*, loc. cit., p. 493 sqq. ; *Die Rechtsphilosophie...*, loc. cit., p. 320.

8. Polystrate, XVI b 2-8 ; Aristote, *Catégories*, chap. 6 déb.

9. Polystrate, XV a 10 ; *Catég.*, 7, 6 a 38.

10. Polystrate, *ibid.*, et XVIII a 2-7.

11. *Cat.*, 7, 6 b 19-20.

De fait, le vocabulaire d'Aristote ne sert qu'à exposer la doctrine épicurienne des *propriétés* (συμπεδηκότα, *coniuncta*). Cette doctrine concerne les « figures, les couleurs, les grandeurs, les poids... »¹, et c'est de cet ordre que sont la plupart des exemples proposés par Polystrate² ; il y ajoute le « plus doux »³, ce qui sert, en passant, à réaffirmer la critique de l'École contre Démocrite⁴, mais surtout à préparer le passage au problème, ici central, du beau et du laid.

Ce passage ne présente pas une structure logique rigoureuse (encore qu'on puisse y trouver l'influence du « sorite » stoïcien) ; il emprunte plusieurs fois, dans sa présentation, à la diatribe cynique⁵. On peut, sans entreprendre ici une explication littérale, résumer la démarche ainsi.

Polystrate commence par rappeler qu'existence et vérité ne s'attribuent pas seulement aux choses qui ont leur existence en soi (les natures ou substances), mais encore à des déterminations relatives qui tirent leur existence de cette relation même (le « plus grand » se dit par rapport au « plus petit ») et cette relation même n'est pas identique partout⁶. Cette conception (aristotélicienne) d'une existence posée dans la seule relation ne permettrait cependant pas de résoudre le problème en question (la validité du « beau »), et ne satisferait pas non plus au substantialisme sensualiste épicurien. Polystrate va donc compléter ce rapport — pour l'instant purement logique — par l'introduction progressive de termes qui puissent le concrétiser : les termes par où se définit la relation peuvent être des *puissances*⁷,

1. *Lettre à Hérodote*, 68, 13-14 (Us.).

2. Polystrate, XV a 12 (grandeurs), XVII a 2-7 (grandeurs, poids, couleurs).

3. Polystrate, XVII a 4.

4. Plutarque, *Adv. Colot.*, 8, 1111 A (Us., 288, 25 sqq.) ; l'importance de cette critique se voit entre autres dans le fait qu'elle figure dans l'inscription de Diogène d'Enanda (Fr. 6, col. II, éd. Chilton).

5. Parmi d'autres traits, il suffit d'indiquer l'apostrophe de XVIII a 1.

6. Polystrate, XV a 10-13 ; cette double relation des deux termes (et entre eux et avec les différents usagers) est dans Aristote (*Eth. Nic.*, V, 10, 1135 a 1-3) et, probablement, lui est empruntée ici.

7. Polystrate, XV b 7 (en admettant comme certaine la lecture de Gomperz) ; le terme est courant chez Épicure (il se rencontre en particulier plusieurs fois dans la *Lettre à Hérodote*), et l'on comparera surtout l'usage qui

capables d'*agir*¹ dans telle relation donnée. Par exemple, certaines choses peuvent « nourrir » (ou « nuire »), « guérir » (ou produire l'effet contraire)². Cette nouvelle espèce de relation (non plus abstraite, mais où ce sont des termes concrets et, pour tout dire, des substances ou natures qui se trouvent mises en rapport) va être conceptualisée et définie par l'idée d'*utile*, elle-même d'un emploi relatif (l'*utile* étant toujours tel *pour* quelqu'un) et (comme on peut le voir dans l'exemple de la maladie) individualisé³. — Polystrate introduit enfin l'idée sur laquelle se concentre tout le débat, celle des *actions* humaines, et conclut par le passage que nous avons déjà lu : « Ici non plus, il n'est pas utile pour tous d'agir de la même manière, mais bien d'agir différemment selon les personnes. Et ce n'est pas pour cela que toutes les opinions <d'où s'inspirent les actions> sont fausses, mais elles dépendent de la différence, aussi bien de la nature de chacun que des propriétés de celle-ci »⁴. Ainsi, par le moyen terme de l'*utile*, l'action belle est rapportée à l'âme de l'agent, comme le remède (ou la nourriture) à son corps. L'objet du débat, l'*existence* du beau, ne s'épuise pas (comme celle du plus grand par rapport au plus petit) dans la relation à son corrélatif (le laid), mais est rattachée à l'existence (celle-ci, non contestée par les adversaires) de la *nature* de l'agent et des *propriétés* de cette nature. La théorie épicurienne des propriétés, enveloppée, on l'a vue, dès le départ dans l'exposition apparemment aristotélicienne du problème, est ainsi intégralement retrouvée, et c'est elle qui sert à conférer au beau son fondement réel et, faut-il ajouter, naturel. Il reste à rappeler que l'action n'est pas une propriété de l'âme, mais un *accident*⁵. Il faudrait donc comprendre que l'action belle, tout en n'étant pas un « concomitant permanent » de l'âme n'en dépend pas moins de sa « nature et des propriétés de celle-ci »⁶.

en est fait dans le *De signis* de Philodème (voir les textes dans l'Index grec de l'éd. de De Lacy).

1. ἐργάζεσθαι (XVI a 6).

2. Polystrate XV b 9-XVI a 2.

3. Polystrate, XVIII a 7-12.

4. Polystrate, XVIII b 4-11.

5. *Lettre à Hérodote*, 67, i. f. (Us.). Sur le sens de ce texte, voir L. Robin, *Lucrèce, Commentaire*, t. I, pp. 109-110.

6. Ainsi qu'on l'a indiqué plus haut, le concept cynique (et sophistique) de *par nature* est entièrement dépassé. Il n'est donc pas éclairant (bien que

Pour retrouver notre sujet : on voit que Polystrate parvient à justifier entièrement (et à expliquer) la maxime XXXVI : la diversité régionale des coutumes (et du droit) est bien fondée en nature, et cela par des rapports de convenance conformes à l'intérêt ; mais celui-ci ne contient qu'un schème général et formel qui commande cette diversité, et ne lui fournit aucun contenu (tels les « éléments communs », chers aux amateurs d'un « droit naturel » qu'on chercherait en vain dans l'épicurisme).

3. Philodème

74. Dans le Ve Livre de sa *Rhétorique*, sur lequel nous aurons à revenir, Philodème n'ajoute rien de substantiellement nouveau au problème : *commun - particulier*. Il insiste, plus peut-être encore que Polystrate, sur la justification des opinions de la foule¹. Aux prises avec une thèse (cynique?) comparable, il la critique, dans le texte parallèle signalé par C. Wilke², sans qu'il soit possible de restituer le texte, mutilé en cet endroit, autrement que par des conjectures arbitraires. Rien ne prouve, en particulier, que l'expression « droit par nature »³ appartienne à la réfutation de Philodème, plutôt qu'à l'exposition de la thèse critiquée (qui opposerait, dans ce cas, conformément au cynisme authentique, le droit naturel au droit conventionnel⁴). Les mesures législatives particulières sont ramenées à leurs causes régionales et circonstanciées⁵ et même, avec une expression

nous soyons d'accord avec lui sur le résultat de son exégèse) de dire, avec R. Müller : « Polystrate s'oppose à l'identification des notions de φύσει et κατ' ἀλήθειαν. » *Sur le Concept de Physis...*, p. 316, n. 1). — Les propositions qui portent sur les « natures » (airain, or), ainsi que celles qui portent sur les relatifs, sont (ou peuvent être) également vraies ou, plus exactement « conformes à la vérité » (XII b 13 ; XIII a 1-2 et *passim*) ; mais elles ne peuvent l'être, que parce qu'elles ne « contredisent pas l'évidence » (XVI a 8), c'est-à-dire, parce qu'elles sont, directement pour les « natures propres » (XVI a 5), indirectement pour les propriétés et les accidents, « dépendantes de la nature » (cf. XVIII b 9-10).

1. Philodème, *Rhétorique*, I, 254 (col. XX, 25 sqq.).

2. Philodème, *Rhétorique*, I, 258 (col. XXIV, 13 sqq. ; C. Wilke, éd. de Polystrate, p. 20, ad XII b 8).

3. Philodème, I, p. 259, 27.

4. Celui qui est indiqué par haut par νόμοις καὶ θέμασιν (p. 259, 2-3).

5. Philodème, p. 259, 31-33.

qui rappelle celle qu'avait employée Épicure, à des causes diverses et multiples¹. Ces mesures, lors même que nous ne les approuverions pas², il faut les respecter, ou alors quitter le pays. Philodème semble opérer ici un retour à Hermarque : celui-ci avait dit, inversement, que certaines dispositions, jugées préjudiciables par lui, mais en vigueur chez des peuples lointains, nous ne sommes pas tenus de les respecter « puisque nous n'habitons pas le même endroit ».

Au total, tous ces textes confirment ce qu'on pourrait appeler le régionalisme du droit, tel qu'il est formulé dans la maxime XXXVI, quitte à ajouter que les règles de droit restent ouvertes à une critique qui se référerait, tout comme ces règles mêmes prétendent le faire, à l'intérêt. Par cette autorisation qu'ils contiennent d'une critique philosophique du droit positif, les textes d'Hermarque et de Philodème dépassent la position d'Épicure. Pour celui-ci, une règle de droit peut bien aussi être désapprouvée et être qualifiée d'injuste : mais c'est alors la Cité même qui prononce ce jugement, et décide de réformer le droit ; le philosophe, du moins d'après les textes conservés, n'a pas compétence pour cela. C'est à ce problème d'un droit non-juste que sont consacrées les deux dernières maximes.

1. P. 259, 35 : δι' ἀσδήποτ' αἰτίας, cf. Max. XXXVI : καὶ ὅσων δὴ ποτε αἰτιῶν. On remarquera que cette expression introduit, chez Philodème, des dispositions qui, elles, pourraient être critiquées par le philosophe, par opposition aux dispositions qu'il vient de mentionner et qu'il dit être déterminées « selon les lieux et les circonstances » : ce n'est donc pas le particularisme comme tel qui expose certaines lois à la critique.

2. Philodème, I, 259, 35-39.

casuistique et une polémique. Elles ont pour objet le plus apparent de se porter au secours du droit positif.

Le droit positif assume ici une double fonction : sa diversité, concrètement envisagée, nous fait passer du statique au dynamique, du théorique à ses applications. Sa variabilité, d'autre part, telle qu'elle apparaît dans ses mutations, pourrait fournir un argument contre l'enseignement des thèses précédentes. Les deux maximes se joignent pour repousser, sans ménagement, une telle objection.

L'objection ne motive qu'à titre de cause externe ce développement qui, en réalité, se rattache directement à ce qui précède. Il ne résulte pas, de l'idée « commune » du droit, que le droit soit « le même pour tous » : cette vérité, énoncée à la fin de la maxime XXXVI, sera réaffirmée, expliquée et justifiée. Elle sera intégrée aussi dans l'ensemble de la théorie épicurienne, qui s'achève ici. Les deux maximes servent ainsi à délimiter, pour leur part et par leur place, le mouvement général de cette théorie qui se déploie entre la définition formelle du droit (XXXI) et les manifestations les plus concrètes du droit, distinctes selon les lieux et les temps.

I. — REMARQUES PRÉLIMINAIRES

75. Déjà dans ce qui précède, la réalité sociale et juridique était interprétée à la lumière de la philosophie épicurienne. Dans les deux maximes finales, le rapport est encore plus étroit : les changements concrets qui peuvent intervenir dans l'établissement et dans l'application des lois sont commentés à l'aide de la canonique ; et l'on peut voir une intention stylistique dans le fait que l'ensemble du morceau s'encadre entre un terme de logique (*recevoir confirmation*) et un terme politique (*conclure*¹).

1. C'est la traduction minimale, et d'ailleurs traditionnelle, qu'on doit donner de *συμπολιτευομένων* (Isocrate, III, 4 ; XII, 29). Mais il n'est pas interdit de songer, soit à une participation politique active (comme dans Thucyd., VIII, 73 *i. f.* ; Xén., *Hellén.*, V, II, 12 ; on a vu plus haut qu'Épicure ne la déconseille nullement à ceux qui y sont portés par leur caractère), soit, plus simplement, au plein exercice des droits civiques, incluant, par exemple, le recours aux tribunaux (qui est recommandé au sage ; cf. plus haut, p. 16, n. 8). Le texte, à cet égard, le plus comparable

D'après le contexte et selon leur contenu, les maximes semblent viser deux objectifs. 1^o Il a été dit qu'en dépit de l'universalité de la notion, il ne s'ensuivait pas que le droit fût le même pour tous (c'est-à-dire, chez tous). Une fois écartée cette objection classique (depuis au moins Hippias) contre le droit positif, l'objecteur pourrait poursuivre en arguant que, même si l'on accorde que la diversité locale du droit est naturelle, cette nature diversifiée est elle-même instable et éclate sur place. A quoi Épicure répond que le renouvellement qui peut intervenir dans les règles de droit ne réfute pas le caractère de justice qui était attaché aux règles précédentes. D'où la forme, à première vue étonnante, donnée à la thèse : le droit désormais aboli était juste ; la thèse porte sur le passé. — 2^o Le deuxième objectif consiste à écarter ce qu'on appellerait maintenant le positivisme juridique, et cela conformément à la *notion* du droit : le relativisme qu'on pourrait reprocher à Épicure ne couvre pas n'importe quelle mesure législative, mais seulement celle qui se révèle utile à la communauté.

Ces deux fins se conjuguent. L'injustice possible du droit existant est accordée à titre concessif : si elle survient à un moment donné, le droit qu'alors elle disqualifie n'en était pas moins juste auparavant. La notion de droit se trouve ainsi protégée contre toutes les objections possibles. L'essence du droit est l'intérêt qu'il y a à ne pas se nuire mutuellement : cela n'exclut pas que le droit positif puisse varier d'un endroit à l'autre, qu'il puisse, dans une même Cité, changer de contenu ni qu'il puisse, à l'occasion, être injuste, c'est-à-dire ne plus se conformer à la prénotion, c'est-à-dire, enfin, ne plus être du droit.

Ce retour à l'idée de prénotion — dont le terme est prononcé ici pour la première fois, est d'une grande portée : pour la canonique, d'abord, puisque les textes ne sont pas si nombreux où Épicure nous indique lui-même le sens et l'usage de cette idée ; pour le concept de droit établi dans la maxime XXXI, dont le commentaire a pu s'aider de ces deux maximes terminales ;

(où *πολιτεύεσθαι*, il est vrai, n'est pas précédé du préverbe, mais où l'on retrouve l'idée de la *κοινωνία*), se lit au début du deuxième discours d'Andocide : *Εἴπερ γὰρ ἡ πόλις ἀπάντων τῶν πολιτευομένων κοινή ἐστὶ, καὶ τὰ γινόμενα δὴπου ἀγαθὰ τῇ πόλει κοινὰ ἐστὶ.*

enfin, pour la théorie générale du droit, puisque l'appel qui est fait ici à la prénotion en tant que critère achève d'intégrer cette théorie que « personne, au jugement d'Usener, ne comptera parmi les pièces maîtresses de la doctrine »¹ dans l'ensemble de la philosophie épicurienne, et cela de la manière la plus étroite possible, c'est-à-dire à l'aide de la méthode du philosophe.

Si tel est bien le sens général de ces maximes, elles n'en offrent pas moins des difficultés, et non pas seulement du point de vue paléographique. D'abord, si l'on s'en tient, précisément, au « sens général », on risque de voir dans la seconde maxime une répétition inutile de la première : c'était déjà l'avis d'Usener, approuvé même par Bignone et Bailey². Ensuite, le vocabulaire employé n'est pas — pour nous — d'une clarté et d'une précision telles que nous puissions, autrement que par conjecture, déterminer les faits concrets auxquels il se rapporte. De même, il est difficile d'identifier les adversaires auxquels s'en prend la fin de la première maxime. Enfin, la combinaison et même l'entrelacement des termes juridiques et épistémologiques, qui caractérisent ces deux maximes, ne sont pas toujours transparents.

76. En négligeant provisoirement ces derniers, on peut disposer ainsi les principaux termes relatifs au droit, mis en œuvre dans ce texte :

1. La prénotion du droit (πρόληψις) ;
2. L'intérêt conforme au droit (τὸ κατὰ τὸ δίκαιον συμφέρον) ;
3. L'ensemble des lois et coutumes conformes à cet intérêt (τὰ νομισθέντα δίκαια εἶναι) ;
4. Les conséquences qui résultent de l'application de ces lois et coutumes (ἐπ' αὐτῶν τῶν ἔργων) ;
5. Les circonstances que rencontre cette application (τὰ περιεστώτα πράγματα).

Deux remarques préalables, d'abord : a) Bien que toute loi prescrive ou interdise des actes, ce n'est cependant pas d'« actions sanctionnées comme justes par la loi »³ qu'il s'agit dans le

1. Usener, *Ep.*, p. XLIV.

2. Bailey, *Epicurus*, pp. 346, 372.

3. Bailey, p. 103/5, dans sa traduction ; le commentaire, p. 371, étend cette interprétation même à la dernière partie de la maxime.

troisième terme, mais bien de la loi même. Il n'est question que de la justice (ou de l'injustice) des institutions, et non pas de celle du comportement des individus. Cela résulte du contexte (la maxime XXXVI), et cela est confirmé par l'antithèse : « Mais si quelqu'un établit une loi... ». Les « règles [« choses », si l'on préfère traduire littéralement¹] établies comme justes », c'est une expression analytique, équivalente à ce que les orateurs, Démosthène, en particulier, appellent νόμιμα. Ce terme même de νόμιμα se trouve d'ailleurs dans des textes épicuriens, où il est associé, ce qui ne sera pas sans intérêt pour la compréhension de notre passage, à l'idée de droit constitutionnel².

77. b) Que faut-il entendre par « l'intérêt conforme au droit » ? Diverses traductions ont été proposées, et l'on a même pu se demander si l'on ne s'attendrait pas plutôt à la formule inverse : le juste selon l'utile. La difficulté, d'ailleurs, comme pour d'autres expressions épicuriennes, est moins de traduire une formule, d'une structure très simple, que d'essayer de la comprendre.

La nature du droit, comme nous le savons par la maxime XXXI, nous est donnée (ou acquise) comme une prénotion, c'est-à-dire comme une « pensée universelle »³. Cela n'empêche, avait ajouté la maxime XXXVI, que le droit dépendant des particularités des pays et d'autres causes, n'est pas le même pour tous. Tous ces droits régionaux sont conformes à la nature du droit, pour peu qu'ils soient utiles : cette utilité, diversifiée selon les pays, devant, à son tour, se conformer à la prénotion, c'est-à-dire constituer un intérêt général et réciproque pour tous les participants à la vie politique. Autrement dit : ce qui sert de *standard*, de modèle et de critère pour apprécier la justice des lois et coutumes, ce n'est pas, directement, la prénotion générale, mais l'idée que se font de l'intérêt commun les citoyens de telle Cité (ou de tel territoire) donnée. « L'intérêt conforme au droit » représente donc un concept médiateur entre la pré-

1. P. ex. Hicks et Arrighetti.

2. Colotès met sur le même plan οἱ νόμους διατάξαντες καὶ νόμιμα καὶ τὸ βασιλεύεσθαι τὰς πόλεις καὶ ἄρχεσθαι καταστήσαντες. (Plut. *Adv. Col.* 30, 1124 D) ; Philodème, après avoir mentionné Lycurgue et Pittacos, leur adjoint τοὺς ἐν ταῖς ἀρχαῖς τὰ νόμιμα καὶ τὰς πολιτείας καταστησάμενους (*Rhét.*, éd. Sudhaus, t. II, p. 155, fr. XIV).

3. Diog. L., X, 33 déb.

notion universelle et les dispositions du droit positif. Il sert (à titre de critère) à apprécier ces dispositions (selon leur justice ou leur injustice), ce à quoi, précisément, la prénotion universelle ne saurait servir. Comme l'avait expliqué la maxime précédente : le concept général du droit est sans doute le même partout, mais le législateur a toujours affaire à un droit particularisé, et cela non seulement par ses mesures concrètes et positives, mais encore par l'idée qu'un groupe politique (gouverné, par exemple, oligarchiquement) se fait de la justice, c'est-à-dire, de « l'intérêt conforme au droit ».

Si cette lecture, sur laquelle nous aurons à revenir, est admise, le mouvement d'ensemble du texte se dégage clairement. Il procède de l'universel au concret : de la prénotion générale (1) à la notion localement particularisée (2), puis aux mesures législatives (ou coutumières) conformes à celle-ci (3), enfin aux conséquences qui résultent de l'application de ces mesures (4). Mais en ce point, il y a une rupture. Jusqu'ici, il semble que le mouvement soit suscité par une seule impulsion, et transmis, de chaînon à chaînon, comme dans la chaîne d'Héraclée dont parle l'*Ion*¹. Mais l'application agit sur des « circonstances » (5) qu'elle ne maîtrise pas totalement : certaines peuvent apparaître, qui étaient imprévues, qui faussent le jeu régulier de la transmission et infligent comme un démenti à l'idée de justice. Ce surgissement de faits nouveaux et, par essence imprévisibles, ne menace cependant la perfection du système juridique qu'en des points particuliers. C'est, comme dans la conduite de la vie épicurienne, la part faite au hasard, ou à la *tychê*².

D'une manière peut-être aussi imprévisible, mais à des niveaux plus élevés, d'autres causes peuvent intervenir et modifier le jeu de la transmission. Le concept médiateur, c'est-à-dire la conception que la communauté politique se fait du juste, peut « changer », par rapport à la prénotion universelle. Du coup, la législation où elle s'exprime³ devra être remaniée à son tour. Enfin, il peut y avoir, sur des points de détail, du droit

1. *Ion*, 533 d.

2. *Lettre à Ménécée*, 133 ; Aëtius, I, 29, 5 (Us. 375).

3. Hicks traduit fort bien la dernière phrase de cette maxime : « And should the expediency which is expressed by the law vary and only for a time correspond with the prior conception, ... ».

fautif : celui qui, à l'usage, se manifeste comme non-utile, comme non « conforme à l'intérêt », lequel, lui, demeure toujours l'« intérêt conforme au droit » : la notion médiatrice, dans cette hypothèse, ne subit aucun changement, puisque c'est elle, au contraire, qui sert de critère pour critiquer la loi en question.

II. — SYSTÈME JURIDIQUE ET CONSTITUTION

78. Il semble, au premier abord, que l'alternative placée au début du texte oppose deux lois, l'une juste, l'autre injuste, selon que l'une est avantageuse, l'autre nuisible. De fait, le rythme de la phrase et la correspondance des mots font apparaître une antithèse plus élaborée. Le premier terme en est, non pas précisément, une loi, mais un ensemble de « règles établies comme justes ». On ne s'interroge pas sur l'auteur de ces règles qui s'imposent, au contraire, comme un système déjà (pré)-existant à la communauté politique, et l'hypothèse envisagée, à partir de l'une quelconque de ces règles, est positive : la règle est confirmée comme étant véritablement juste¹. Le second terme de l'alternative est une loi, particulière, et elle est « posée » par un particulier, c'est-à-dire qu'elle est solidaire de son auteur, et l'hypothèse, cette fois-ci, est négative : par ses « conséquences » nuisibles, cette loi est comme infirmée : elle « ne possède plus la nature du juste ».

Si le contraste se précise ainsi, il conserve toutefois, à travers la généralité du vocabulaire employé, une portée très large et, en tant que telle, sans doute voulue par l'auteur. Il n'en reste pas moins permis de se demander si la situation concrète qui sous-tend la maxime ne s'éclaire pas à la lumière du droit athénien.

L'examen des « règles établies comme justes » peut évoquer, en effet, la « révision des lois », confiée à une commission de

1. Comme déjà indiqué plus haut (p. 137), on conserve ici la conjecture de H. Usener (ἔχει τὸν τοῦ δικαίου χαρακτῆρα), qui a le double mérite de la franchise et de la justesse du sens. Les tentatives faites après lui de guérir la littéralité du passage reviennent à des exercices de thème grec, sans modifier en rien l'exégèse du texte.

nomothètes¹, après la restauration de la démocratie², commission qui fut institutionalisée ensuite³. Cette révision, confirmée par l'Assemblée (*épicheirolonia nomôn*⁴) illustre parfaitement la confirmation (*épimartyrêsis*) dont parle la maxime. Si celle-ci considère isolément l'une de ces « règles », on peut rappeler que la décision de l'Assemblée ne se fait pas non plus par un « vote bloqué », mais intervient selon un ordre par matières⁵. Il en va de même, d'ailleurs, dans le *Criton*, où les Lois s'adressent d'abord solidairement à Socrate, mais ensuite l'interrogent sur la légitimité de chacune d'elles, prise séparément⁶. Or, ces dispositions, soumises à vérification et à confirmation, forment un tout qui, en tant que tel, n'a pas d'auteur, à proprement parler (on en fait honneur à Solon et à Dracon⁷) : ce sont les « coutumes des ancêtres », la *patria*⁸.

Par opposition, « celui qui pose une loi... », c'est un novateur, et le sens précis du verbe s'explique par ce contraste (et ne doit pas du tout s'entendre des législateurs de l'époque héroïque⁹) : il s'agit d'un orateur qui *propose* (ou qui fait passer) un projet de loi devant l'Assemblée¹⁰, et qui est tout fier, comme le note Platon, de voir son nom inscrit en tête de sa motion¹¹. Or ici, la loi se révèle, par ses « conséquences », « non conforme à l'intérêt » commun : elle s'expose donc, selon le cas, à l'action en illégalité¹² ou, plus précisément, à l'action, qui est comme la « sœur » de

1. Thucydide, VIII, 97, 2.

2. L. Gernet, *Lysias, Discours*, t. II, p. 157 sq. ; Glotz, *La Cité grecque*, p. 209.

3. Glotz, *ibid.*, p. 386 sq.

4. Démosthène, *C. Timocrate*, 20-23 ; cf. B. Haussoullier, *Aristote, Constitution d'Athènes*, p. xxvi.

5. Démosthène, *loc. cit.*

6. Platon, *Criton*, 50 d sqq.

7. Andocide, *Sur les mystères*, 83.

8. *Id.*, *ibid.*

9. Comme ceux dont il est question au deuxième livre de la *Politique* d'Aristote (II, chap. xii), ou chez Diodore de Sicile (XII, xii-xxi).

10. Pour cet emploi du verbe *τιθέναι*, cf. par exemple, Dém., *C. Timocrate*, 33 et, surtout, 108 i.f.

11. Platon, *Phèdre*, 258 a-b ; Stallbaum y a très bien reconnu, dans son commentaire, l'allusion à la graphè paranomôn.

12. Cf. Glotz, *Paranomôn graphè* in *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*.

celle-ci¹, contre l'auteur d'une « loi préjudiciable »². Le mot de « conséquences » prend alors un sens plus précis : c'est la mise à l'épreuve de la loi pendant une année, au cours de laquelle son auteur peut être poursuivi par l'une de ces deux actions³.

On pourrait rappeler dans ce contexte que la loi de Sophoclès de Sounion, qui faisait dépendre l'ouverture d'une école philosophique de l'autorisation préalable du Conseil et de l'Assemblée⁴, et qui a pu retarder le retour d'Épicure à Athènes, avait précisément fait l'objet d'une action en illégalité⁵.

79. La fin de la première phrase : « [La règle de droit, confirmée par son utilité, est juste,] qu'elle soit la même pour tous ou qu'elle ne le soit pas », présente implicitement un sens qui dépasse de beaucoup sa simple fonction d'argument (contre une objection sceptique). Elle intervient dans un débat où s'élabore déjà ce que nous appelons le *droit comparé*, et qui trouve son achèvement monumental dans la *Politique* d'Aristote. Mais, paradoxalement, on dirait que la *comparaison* des droits est à l'origine, et qu'elle donne naissance à des droits nationaux qui s'affrontent, conscients et jaloux de leur originalité. Les plus anciennes codifications, en effet, passaient pour emprunter, partiellement du moins, à des législations étrangères⁶. Hérodote rapporte (peu importe ici que ce soit à tort) que Solon aurait pris une loi en Égypte⁷. Parlant de Charondas, Diodore écrira : « Il examina les codes de tous les autres législateurs, et en retint ce qu'il y avait de mieux pour le consigner dans les lois »⁸. Aristote, d'une manière générale, conseille au législateur de

1. L'expression est de Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, Berlin, 1893, t. II, p. 193.

2. Aristote, *Const. d'Athènes*, LIX, 2 : νόμον μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι ; cf. Démosthène, *C. Leptine*, 95 ; *C. Timocrate*, 1, 61, 109.

3. Cf. Glotz, *La Cité grecque*, p. 211.

4. G. Glotz, *Histoire Grecque*, t. IV, p. 329.

5. Diog. Laërce, V, 38.

6. « On a de tout temps étudié les droits étrangers et eu recours à la comparaison dans la science juridique. La rédaction des lois de Solon, celle de la loi des XII Tables ont été préparées, nous dit la tradition, par des enquêtes de droit comparé » (R. David, *Les grands systèmes de droit contemporains*, 2^e éd., Dalloz, 1966, p. 6).

7. Hérodote, II, 177.

8. Diodore de Sicile, XII, xi, 4 (trad. M. Casevitz).

s'instruire à l'étranger¹. Platon, en ce qui concerne les actions publiques², recommande aux gardiens des lois d'aller en chercher les dispositions à l'étranger : « Il existe à leur sujet, en maint État, un bon nombre de mesures législatives qui ne manquent pas de mérite, et dont les auteurs sont des hommes capables »³. Isocrate, pour sa part, formule une idée voisine⁴. Mais le Périclès de Thucydide avait dit : « Nous vivons sous une constitution qui n'a rien à envier aux lois d'autrui : nous sommes nous-mêmes exemplaires, plutôt que d'imiter les autres »⁵, phrase dans laquelle on a cru pouvoir reconnaître une allusion à l'ambassade romaine de 454⁶, chargée d'une enquête dans les cités grecques dont les résultats devaient servir de matériaux à ce qui sera la loi des XII Tables. On sait que les orateurs attiques emboîtent le pas à Périclès, du moins en règle générale. Démosthène oppose une objection de principe à ceux qui voudraient prendre exemple sur les lois et coutumes de Thèbes ou de Sparte, cités qui ne sont pas « régies par la même constitution que nous » : au reste, ajoute-t-il, il y aurait quelque paradoxe à copier sur tel point la législation des Spartiates, alors que ceux-ci, pour leur part, interdisent chez eux de recommander en quoi que ce soit, des institutions étrangères⁷. Mais Lycurgue se réfère, tout en s'en excusant, aux lois de Sparte : « Il est beau de prendre des exemples de justice à une Cité si bien régie », et le Pseudo-Andocide, pour critiquer l'ostracisme, dit : « Nous sommes les seuls des Grecs à user de cette loi, et aucune des autres Cités n'a envie de nous imiter »⁸.

On a déjà fait remarquer, dans ce qui précède, l'attention qu'Épicure a pu donner aux relations internationales⁹. La « généalogie » d'Hermarque atteste que l'idée d'*utile*, local ou

1. *Rhétorique*, I, 4, 1360 a 30-37.

2. Platon, *Lois*, XII, 957 a 4 (il y a sans doute un renvoi à VI, 768 a-b).

3. *Lois*, XII, 957 a-b (trad. L. Robin).

4. Isocrate, *Antidosis*, 83.

5. Thucydide, II, 37. — Cf. N. Loraux, Socrate contrepoison de l'oraison funèbre, in *L'Antiquité classique*, XLIII, 1974, 172 sqq., en part. p. 178-181.

6. C'est l'avis de M. Hertz, suivi par J. Classen et J. Steup, dans leur commentaire.

7. Démosthène, *C. Leptine*, 105-106.

8. Lycurgue, *C. Léocrate*, 128. [Andocide], *C. Alcibiade*, 6.

9. Cf. plus haut, p. 60.

universel, intervient dans l'appréciation (et la comparaison) des mesures législatives¹. Mais, dans notre texte, Épicure ne prend en considération que les institutions régionales, et recommande comme l'unique critère l'intérêt national, qui ne saurait être contredit ni réfuté par ce qui pourrait se pratiquer ailleurs. Il récuserait donc, à titre d'argument, le raisonnement du Pseudo-Andocide.

L'intérêt public, indice de la justice (ou de l'injustice) des lois n'a été envisagé jusqu'ici que dans une Cité donnée, et comme fermée sur-elle-même : il ne pouvait être mis en question au nom de ce qui se passait au-delà des frontières. Mais l'intérêt selon le droit (ou : conforme à la justice) peut changer : alors, il n'est plus, mais il *était* juste.

80. Cet « intérêt selon le droit » peut sans doute être celui qui s'attache à telle disposition particulière ; on rejoindrait alors cette vérité qui, depuis Sophocle², est devenue un lieu commun, et selon laquelle le droit positif est sujet à des variations³. Si rien ne contredit cette exégèse, il y a des raisons qui recommandent une lecture plus précise.

D'abord, le lieu commun ne tire son sens que de l'antithèse qu'il postule entre la variabilité de la loi positive (écrite ou non écrite⁴) et de l'immutabilité de la loi naturelle : on a vu que, malgré les efforts d'interprètes bien intentionnés, cette opposition n'a pas sa place dans la théorie d'Épicure. — De plus, les deux premières phrases de la maxime portent expressément sur les « règles établies comme justes » et sur les « lois » : si le *changement* dont il est question à présent, affectait quelque règle particulière du droit, l'auteur l'aurait dit ; or il parle, en général, de l'*utile conforme au juste*. Auparavant, il était dit que les conséquences d'une loi devaient être « conformes à l'utile dans la communauté », c'est-à-dire, à l'intérêt public. Ce que nous apprenons maintenant, c'est que l'intérêt public est lui-même conforme au « juste », mais qu'il est sujet à changement. Le mécanisme idéologique de ce changement est décrit comme

1. Hermarque, *ap. Porphyre, De abstinentia*, I, 12 (p. 95).

2. *Antigone*, 450-457.

3. Aristote, *Rhétorique*, I, 15, 1375 a 31-33.

4. Aristote, *Rhétorique*, I, 13, 1373 b 5-6.

l'adaptation de l'intérêt à la prénotion. Celle-ci définit toujours, et invariablement, le droit comme la règle de l'intérêt qu'il y a à prévenir le dommage subi et infligé : mais la conception concrète que se fait la communauté politique de cet intérêt peut changer, et c'est ce qui se produit dans chaque révolution. (Par un choc en retour, tout changement constitutionnel équivalant à une redéfinition de l'intérêt public, les lois positives, soumises à ce nouveau *standard* de l'utile, pourront être appréciées, quant à leurs conséquences, tout autrement qu'elles ne l'étaient avant le bouleversement : c'est en ce sens et par implication seulement, que le texte concerne aussi le droit positif). — On peut remarquer, enfin, que le verbe employé (*μεταπίπτειν*) peut sans doute servir à exprimer l'instabilité des lois écrites¹, mais qu'il convient beaucoup mieux, surtout après le V^e Livre de la *Politique* d'Aristote, pour désigner les changements de constitution.

Si donc cette phrase s'entend essentiellement des changements de régimes, fréquents dans le monde grec, elle peut s'illustrer plus particulièrement par l'histoire de Samos et, surtout, d'Athènes. On sait que pour celle-ci, des origines à l'archontat d'Euclide, Aristote ne compte pas moins de onze changements (*μεταβολαί*) de régimes². Les luttes des Diadoques ont des retentissements, non seulement sur la politique, mais sur la constitution d'Athènes. En 322 (après la défaite de Crannon), c'est-à-dire pendant qu'Épicure accomplit son service d'éphébie, Athènes est obligée d'instituer un régime censitaire, dont les traits oligarchiques seront renforcés sous le gouvernement de Démétrios de Phalère (317-307). Après la restauration de la démocratie, qui n'empêchera pas l'institution de la dictature de Lacharès, Démétrios Poliorcète rétablit, pour la deuxième fois, le régime démocratique (294), mais, en fait, maintient la Ville sous sa dépendance, politique et militaire, jusqu'en 287. — On voit bien, et nous aurons à y revenir, qu'il n'y a pas là de quoi prolonger la première partie de la *Constitution d'Athènes*. Les « changements » ne se font plus, comme chez Aristote, selon le développement interne d'une Cité-substance ; ils sont provo-

1. *Id.*, *ibid.*, I, 15, 1375 a 31-33.

2. Aristote, *Constitution d'Athènes*, XLI, 2.

qués par une histoire plus vaste dont ils n'apparaissent que comme des effets concomitants.

Aussi est-ce la doctrine d'Aristote qui pourrait aider à comprendre les concepts épicuriens, et le rapport entre eux. « Il est évident que toutes les constitutions qui se proposent l'intérêt public (*τὸ κοινῇ συμφέρον*)¹ sont correctes, selon la justice comme telle (*κατὰ τὸ ἀπλῶς δίκαιον*)² ». Or la justice est une certaine égalité³, et les constitutions essaient de la réaliser, mais ne parviennent qu'à une *espèce* de justice, « sans exprimer l'idée de justice selon le sens total et fondamental⁴ du terme »⁵.

81. Épicure ne tient pas compte, ici, de ce qu'Aristote appelle des « déviations »⁶ (bien qu'il ait défendu, ailleurs, l'idéal démocratique contre les atteintes des sophistes et des rhéteurs⁷). A cela près, les concepts s'organisent chez lui comme chez Aristote. Les constitutions se proposent l'« utile conforme au juste », c'est-à-dire conforme à la prénotion (définie dans la maxime XXXI) à laquelle correspond, chez Aristote, la « justice au sens fondamental ». Mais cet « intérêt », toutes les constitutions ne l'interprètent pas de la même manière : Aristote avait dit que tous les hommes s'accordent sur l'égalité de la chose, mais non sur l'égalité des personnes (qui devront en être les bénéficiaires)⁸ : de même, pour Épicure, les constitutions sont d'accord sur la prénotion du juste, mais non pas sur l'intérêt qui s'harmonise avec elle, et c'est pourquoi elles sont sujettes, comme chez Aristote, à « changement ». Mais aussi longtemps qu'une même constitution est maintenue, aussi longtemps, donc, que prévaut l'idée d'intérêt que la communauté politique croit conforme à la justice, les lois, par leurs conséquences, devront être « conformes

1. Cf. *Éth. à Nic.*, VIII, 11, 1160 a 14.

2. *Politique*, III, 6, 1279 a 17-19.

3. *Politique*, III, 12, 1282 b 16-20 (avec renvoi à l'*Éth. à Nic.*, V, 2, 1129 a 32-34 ; 6, 1131 a 10 sqq.).

4. *Κυρίως*. Ce terme désigne souvent le sens fondamental d'un mot à acceptions multiples (p. ex. *Métaph.*, Δ, 12, 1020 a 4 ; *Phys.*, IV, 3, 210 a 24).

5. *Politique*, III, 9, 1280 a 9-11.

6. *Παραβάσεις*, (*Politique*, III, 7, 1279 a 31).

7. Dans sa *Rhétorique*, dont des fragments ont été conservés dans la *Rhétorique* de Philodème (cf. Usener, *Ep.*, 46-55 ; Arrighetti [20]) ; voir, en particulier, Philodème, II, p. 256, 7 sqq. (Sudhaus).

8. Aristote, *Polit.*, III, 9, 1280 a 17-19.

à l'intérêt» (κατὰ τὸ συμφέρον), de même que, selon Aristote, «il faut établir les lois en conformité avec la constitution»¹.

Si les concepts mis en œuvre se disposent bien, chez les deux auteurs, selon une même structure, il y a deux points cependant sur lesquels Épicure s'écarte d'Aristote et qui, tous deux, doivent s'expliquer, autant que par le « positivisme » de l'auteur, par la situation politique où il est placé. D'abord, on l'a déjà dit, Épicure ne distingue pas, ici, les constitutions « correctes », de leurs « déviations ». Devant aider à faire supporter, avec les coups du sort, les conséquences qui peuvent résulter, pour le particulier, des coups d'État et des bouleversements politiques, la maxime ne donne aucune indication sur une « pathologie » possible des régimes (telle qu'on en trouve au V^e Livre de la *Politique*) : le « changement » est présenté comme un fait qu'il ne s'agit, ni de prévenir, ni, une fois qu'il se sera produit, de rendre supportable au moins par une compréhension de ses causes. — A quoi est liée cette seconde différence : le « changement », pas plus qu'il n'admet une étiologie raisonnable, ne peut s'interpréter (ni se comprendre) comme un progrès ou, du moins, comme l'élément d'un processus qui, lui-même, serait soumis à une loi intelligible, tel le cycle des constitutions². Il n'y a rien de comparable, ici, à l'évolution du langage, dans la *Lettre à Hérodoté* ; la « généalogie » d'Hermarque contient bien l'ébauche d'une évolution, sinon politique, du moins juridique, mais il n'y est pas question de changements de régimes : on constate seulement que les législateurs, tout comme les autres techniciens, peuvent commettre des fautes³. L'idée d'un changement de régime est bien dans Lucrèce (*regibus occisis...*⁴), mais l'on peut penser qu'il s'agit là de faits romains, plutôt que de la doctrine épicurienne. Aux idées de progrès et de « déviation », la maxime substitue la permanence de la prénotion qui, à la fois, légitime les constitutions qui essaient de s'y conformer, et dispense d'en juger la rectitude ou l'imperfection. Il est remar-

1. *Politique*, III, 11, 1282 b 10-11 ; IV, 1, 1289 a 13-15.

2. Comme chez Platon (mais il se peut qu'Épicure approuve la critique d'Aristote, *Polit.*, V, 12, 1315 b 40, jusqu'à la fin du livre) ou, surtout, chez ces « philosophes », où certains ont voulu voir des Stoticiens, dont parle Polybe (VI, v, 1).

3. Hermarque, *ap. Porphyre, De abstinentia*, I, 12 (p. 95, 3).

4. Lucrèce, V, 1136.

quable, en effet, que le « positivisme » d'Épicure admette une critique de la loi positive qui ne serait pas adaptée à l'« intérêt de la communauté mutuelle », mais s'abstienne de toute censure concernant cet intérêt même, « conforme au juste », c'est-à-dire tel qu'il est défini dans la constitution : cet intérêt peut « changer », sans que pour autant l'ordre ancien doive être qualifié d'injuste. A cet égard, comme on peut le faire remarquer en passant, le positivisme épicurien est moins radical que celui de Kelsen, pour qui il ne saurait y avoir de loi « inconstitutionnelle »¹ (c'est-à-dire, dans le langage d'Épicure, de loi contraire à l'intérêt de la communauté).

III. — LES RÈGLES À PRÉSENT ABOLIES « ÉTAIENT JUSTES »

C'est sans doute la permanence de la prénotion universelle et la variété de ses contenus concrets qui peuvent apporter un commencement d'explication à la phrase la plus étonnante et, en un sens, la plus novatrice de cette maxime : l'intérêt selon le droit « n'en était pas moins juste pendant ce temps », et Épicure ajoute, comme pour souligner ce que cette thèse pourrait avoir de surprenant et même de choquant : « ...au jugement de ceux qui ne se laissent pas troubler par des paroles vaines, mais regardent simplement les faits ». — La difficulté qui persiste, est de savoir le sens exact de la thèse ou, plutôt, de savoir s'il faut lui octroyer un sens simple et univoque, alors que, pour le lecteur contemporain, elle était probablement susceptible de plusieurs lectures et, en tout cas, d'applications diverses.

82. 1^o A première vue, cette thèse constitue un argument contre les négateurs, non pas nécessairement, du droit naturel, mais du droit congu comme ayant sa nature (ou essence) propre, et pouvant être qualifié de juste. Nous ne savons guère, en l'état actuel de l'érudition², quels étaient ces négateurs, — des sceptiques probablement (encore que cette appellation soit bien vague), comme ceux que combatta Philodème³, ou, plus préci-

1. H. Kelsen, *Théorie pure du Droit*, Dalloz, 1962, pp. 360-367.

2. Voir, à ce sujet, la communication présentée par A. Barigazzi (*Épicure et le scepticisme*) au VIII^e Congrès de l'Ass. G. Budé (*Actes*, p. 286 sqq.).

3. Philodème, *Rhétor.*, t. I, p. 256, 30 sqq. ; 258, 13 sqq. (Sudhaus).

sément, des cyniques dont il sera question chez Polystrate¹. On peut simplement noter que la critique du droit chez Carnéade tirera parti, non seulement de la diversité des droits nationaux, mais encore des mutations que subit le droit chez une seule et même nation². Et l'on peut supposer qu'en cela, Carnéade ne fera que reprendre un argument courant³ déjà du temps d'Épicure. Mais cette hypothèse ne s'impose nullement. On peut penser aussi bien qu'Épicure, ici comme ailleurs, se soucie bien moins d'adversaires doctrinaux que de la situation politique concrète qui résulte, à chaque fois, des « changements » de régime qu'on a évoqués plus haut. Lue ainsi (et sans exclusion pour autant une polémique possible contre d'autres philosophes), la maxime présenterait un sens plus concret, et de portée plus proprement politique.

2^o Un sens, cependant qui, dans la généralité de la formule, n'est pas univoque. Dire qu'une institution (ou une politique) était juste, qui ne l'est plus, c'est d'abord refuser le présent comme critère, et le succès comme preuve. C'est prendre le parti d'Antigone, comme Démosthène mourant, contre la puissance de Créon⁴, et celui des braves contre l'imprévisible fortune⁵. — C'est, dans un autre sens, aller plus loin que la formule traditionnelle de l'amnistie et de la réconciliation (ὁμόνοια) : oublier le mal passé (μὴ μνησικαχεῖν)⁶ : c'est admettre qu'aucun mal n'a été fait⁷. — Dans un autre sens encore, la formule peut justifier l'opportunisme, mais aussi une certaine clairvoyance politique : Eschine oppose l'immutabilité des

1. Polystrate, *Sur le mépris déraisonnable*, col. XII a 8 (p. 19-20, Wilke).

2. « Iura sibi homines pro utilitate sanxisse, scilicet uaria pro moribus, et apud eosdem pro temporibus saepe mutata, ius autem naturale esse nullum » (Lactance, *Inst. Div.*, V, 16, 2-4 ; cf. Cicéron, *De re publica*, III, XII).

3. Il est déjà formulé par Hippias (Xén., *Mémor.*, IV, iv, 14).

4. Plutarque, *Vie de Démosthène*, 29, 6.

5. *Sur la couronne*, en part. §§ 189-190, 208, 274, 289-290 (cf. *Du Sublime*, XVI).

6. P. ex. Thucydide, VIII, 73, 6 i.f. ; Xénophon, *Hellén.*, II, iv, 43 i.f. ; Andocide, *Sur les Myst.*, 81, 95.

7. S'il est permis ici de citer un auteur moderne, et ami d'Épicure : « Si vous avez un ennemi, gardez-vous de lui rendre le bien pour le mal ; vous l'humilierez. Démontrez-lui plutôt qu'il vous a fait du bien » (Nietzsche, *Zarath.*, I, trad. G. Bianquis, Aubier, 1969, t. I, p. 163).

décrets aux volte-face des méchants¹ ; mais Thérémène, le « cothurne », aurait pu invoquer cette maxime et, dans sa défense, il insiste sur le changement des situations où, à chaque fois, le peuple a approuvé ses décisions successives². — Ce peut être enfin la formule des laudateurs d'un ordre passé, si peu durable qu'il fût : ainsi l'approbation conjointe de Thucydide et d'Aristote de la constitution des Cinq Mille³, dépassée depuis longtemps et, aux yeux des démocrates victorieux, illégale et injuste.

Il faut ajouter aussitôt que cette approbation, pour pouvoir véritablement se réclamer de la sentence épicurienne, devrait être généralisée et étendue à tous les régimes (conformes à la prénotion) qui se seraient succédés dans l'histoire d'une nation. Entendue ainsi, la maxime prend un sens qui, à la fois, s'accorde avec la tradition athénienne et avec la situation politique présente. On sait, en effet, qu'à travers les diverses modifications que subit la constitution d'Athènes, il y a, nominalement tout au moins, un principe de continuité : la « constitution des ancêtres » (*patrios politeia*)⁴ (principe que l'habileté du général spartiate, Lysandre, peut même invoquer pour établir la tyrannie des Trente⁵), symbolisé principalement par Solon⁶. Ce principe unificateur, dans l'histoire d'Athènes, correspond au concept philosophique de la *prénotion* qui, lui aussi, demeure constant à travers les changements que subit l'« intérêt conforme au juste ». On peut penser, d'autre part, qu'en ce qui concerne leur propre époque, les Épicuriens trouvent un tel principe de continuité dans la *sécurité*, en quoi consiste, selon Colotès, la finalité essentielle des constitutions et des lois⁷. La pratique du « vivre caché » permet de réaliser cette fin partout⁸, sans trop de difficulté⁹, même, au besoin, sous un régime monarchique¹⁰.

1. Eschine, *C. Clésiphon*, 75.

2. Xénoph., *Hellén.*, II, iii, 45(-49).

3. Thucydide, VIII, 97, 2 ; Aristote, *Const. d'Ath.*, XXXIII, 2.

4. G. Mathieu, *Les idées politiques d'Isocrate*, Paris, 1925, p. 140 sqq.

— La référence aux *patria* est faite, par exemple, dans le décret instituant les Quatre Cents (Arist., *Const. d'Ath.*, XXXI, 1 déb.).

5. Arist., *Const. d'Ath.*, XXXIV, 3.

6. P. ex. Andocide, *Sur les Myst.*, 83 ; cf. Hypéride, *C. Athénogène*, 21.

7. Plut., *C. Colot.*, 30, 1124 D.

8. Plut., *An recte dictum sit...*, 3, 1129 B-C.

9. Cf. Corn. Nepos, *Atticus*, 6, 1-2.

10. Diog. Laërce, X, 121 b 21-22 (Long = Us. 577).

3^o Il reste que la phrase est formulée au passé, ce qui, à la fois, contribue à son originalité et oblige à s'interroger sur sa signification dans l'ensemble de la doctrine.

Platon avait supposé que les choses les plus fermement établies (il avait donné comme exemple le Beau en soi, mais sa démonstration s'appliquerait aussi bien au Juste en soi) viennent à *changer* : dans cette hypothèse, on ne pourrait, ni leur attribuer leur propre nom, ni connaître ce qu'elles sont¹ : le présent des choses éternelles fait rejeter les expressions : *était* et *sera* dans le mode instable du devenir, dont rien ne peut être dit avec vérité². Plus proche de la pensée d'Épicure, Protagoras avait enseigné que « Les choses qui, à chaque cité, paraissent justes et belles sont telles, aussi longtemps qu'elle le décrète »³. Formulation collective, comme personne n'en doute, de la thèse de l'homme-mesure, qui n'exclut pas toutefois que, si les décrets et les lois sont indistinctement justes, il en est qui peuvent être plus ou moins profitables (sans quoi, les sages conseils que prodiguent aux cités les sophistes et les orateurs politiques resteraient sans emploi⁴). Cette formulation, ici et ailleurs⁵, conserve le présent des vérités générales. Sans doute, la thèse de Protagoras s'applique-t-elle aussi au passé, de même qu'à l'inverse, la phrase d'Épicure, visant le passé, pourrait se généraliser et s'étendre aux autres modes du temps. Toujours est-il qu'Épicure ne dit pas : ce qu'une cité tient pour conforme à la prénotion est juste, mais : ce qu'elle tenait pour conforme à la prénotion, était juste — et cela au moment même où la cité vient de changer d'avis. Protagoras, tel le Kelsen vulgarisé, semble justifier tout régime : Épicure défend un régime aboli, contre la cité qui vient de l'abolir. Il est clair que, plutôt que de traduire cette phrase dans le présent des vérités éternelles, il faut lui laisser son temps du passé, sur lequel, de même que la maxime suivante, elle insiste emphatiquement.

1. Platon, *Cratyle*, 439 d-e.

2. *Timée*, 37 e-38 a.

3. *Théétète*, 167 c ; le rapprochement a été fait par Usener, *Ep.*, p. 398.

4. *Théétète*, 167 c-d.

5. *Théétète*, 172 a 177 c-d.

83. Selon les Stoïciens¹, les propositions qui portent sur le passé ou sur l'avenir sont cependant des propositions présentes et formulées au présent². Ou encore, tout signe, même s'il s'agit de faits passés ou à venir, est « présent et est signe d'un fait présent »³. En juger autrement, serait « ignorer » l'exprimable (*lekton*), lequel est toujours présent (et dont la proposition et le signe sont des espèces) : sa « subsistance » incorporelle⁴ est dans l'esprit⁵, et est toujours présente. Cette thèse, qu'il fallait ici se borner à rappeler, est solidaire des doctrines stoïciennes du Destin et du temps. Les Épicuriens, pour leur part, n'admettent pas cette « subsistance » incorporelle⁶ des exprimables, et nous laissent seulement, comme Plutarque le leur reproche, « les vocables et les faits »⁷. Il serait insuffisant d'expliquer ce refus par leur matérialisme : les Stoïciens, eux aussi, peuvent être qualifiés de « matérialistes », et, à l'inverse, le Vide incorporel a tout autant d'existence que les atomes. On peut penser plutôt qu'en rejetant l'exprimable, avec sa prétention à rendre présents tous les faits énoncés, les Épicuriens veulent rétablir la spécificité des trois modes du temps. De même, en remplaçant la Nécessité, qui transforme tous les événements en présents (« De toute éternité, cette proposition était vraie : 'Philoctète sera abandonné dans une île' »⁸) par le *clinamen*⁹ (« Rappelle-toi que

1. Il faudrait sans doute préciser : selon Chrysippe. Mais les origines de la théorie du *lekton* (sinon le terme) se trouvent déjà chez Zénon (S.V.F., I, 65), et le point en question a donné lieu à un débat entre Stoïciens et « Épicuriens » (Sextus). C'est cette opposition doctrinale qui importe ici, plus que la question, impossible à élucider, de savoir si Épicure a pris personnellement part à ce débat.

2. D'après le fragment des *Études logiques* (S.V.F., II, 298 A, commenté par E. Bréhier, *Chrysippe*, nouv. éd., P.U.F., 1951, p. 24-25).

3. Sextus, *Adv. math.*, VIII, 254 (S.V.F., II, 221 ; *Le système stoïcien*, p. 44).

4. Sextus, *Adv. math.*, VIII, 258, 30 (H. Mutschmann) ; 12, 13. — Pour la terminologie, cf. *ΥΠΑΡΧΕΙΝ* et *ΥΦΙΣΤΑΝΑΙ* dans la philosophie stoïcienne, *Rev. des Études grecques*, 1972, pp. 331-344.

5. *Σταυροζ.*

6. Sextus, *Adv. math.*, VIII, 13 et 258.

7. Plut., *C. Colotes*, 22, 1119 F (Us., 259).

8. Cicéron, *De fato*, XVI, 37 ; cf. IX, 17.

9. Ce n'est pas à dire que le *clinamen* ait été introduit uniquement, ni même principalement, en vue de résoudre le problème moral. H. Cherniss, dans sa récente édition du *De Stoic. repugn.* (*Plutarch's Moralia*, XIII,

l'avenir n'est ni dépendant ni absolument indépendant de nous¹), ils substituent au présent éternitaire des Stoïciens, une conception du temps qui restitue à ses trois modes la liberté d'un présent ouvert sur l'avenir : dans l'argument de Diodore Cronos, ils n'admettraient donc pas, comme cela semble avoir déjà été l'avis de Cléanthe, que « tout ce qui s'est réalisé dans le passé est nécessaire »².

Ainsi, dire qu'une constitution (ou, plus loin : des règles de droit : *ta nomisthenta*), à présent abolie, était juste, aussi longtemps qu'elle était profitable à la communauté (plutôt que d'enseigner, en général, qu'un ordre juridique n'est juste qu'aussi longtemps qu'il est utile), c'est prendre en compte le passé, non pas, comme les Stoïciens, en tant qu'il est, mais en tant qu'il était présent, et en tant qu'il ouvrait un espace de décision, de mise à l'épreuve, de liberté donc et, par là, de justice. Et c'est aussi, contre la fiction d'une « justice en soi » (XXXIII), retrouver le temps historique, le « temps progressant » (Diogène d'Enanda)³, au cours duquel la justice s'invente, s'élabore et parfois s'égare⁴, où elle change, enfin (*metapiptei*). Ce changement avait affecté le passé ; mais le temps est articulé selon ses trois modes, et l'avenir qui, dans ce qui précède, avait modifié le passé, peut être futur actuellement, et alors produire ces « circonstances nouvelles », dont il sera question dans la dernière maxime.

IV. — LES CIRCONSTANCES

1. Le problème des circonstances avant Épicure

84. Les circonstances, on l'a indiqué plus haut⁵, c'est ce que la pensée humaine (juridique et politique) ne maîtrise pas. C'est,

Part II, 1976, p. 548 sq., n.c., ad 34, 1050 B) reprend ce problème discuté et montre, d'une manière convaincante, que l'objet primitif de cette théorie est de répondre à l'objection faite par Aristote à l'atomisme de Démocrite.

1. Lettre à Ménécée, 127.

2. Épicète, *Diss.*, II, 19, 2.

3. Diogène d'Enanda, 10 déb. (p. 19, Chilton).

4. Hermarque, *ap. Porph.*, *De abst.*, I, 7-12 (p. 95, 3).

5. Cf. plus haut, p. 194.

selon les systèmes, la part du hasard, de la *tychê* ; ou bien, comme l'avait dit Démosthène, le « terme qui dépend de la divinité »¹, et que l'homme ne peut « connaître d'avance »². Par là, elles se distinguent fondamentalement des « conséquences » (*ἀποδαινειν*) dont avait parlé la maxime précédente. Les conséquences qui résultent d'une loi, d'un décret, d'une décision judiciaire, sont entièrement prévisibles, ou censées l'être, sous peine de rendre sans objet la rhétorique délibérative et judiciaire. L'orateur examine « ce qui résultera » (*τί συμβήσεται*) d'un projet de loi³ : c'est le procédé rhétorique à partir des conséquences (*ἐκ τῶν ἀποδαινόντων*)⁴ : il y a place, ici, pour la contradiction, sans doute, mais non pour l'imprévisible.

Des circonstances, on dira, schématiquement, qu'elles encadrent la loi : pouvant être à son origine, et l'attendant nécessairement à son application. En tant qu'*occasio legis*, elles peuvent inspirer des mesures inédites (comme d'accorder la liberté aux esclaves ayant combattu aux Arginuses⁵, ou après Chéronée⁶) ; elles peuvent recommander aussi l'abrogation de lois « présentement (*εἰς τὸ παρόν*) nuisibles »⁷. D'un autre côté, la généralité de la loi ne permet pas de « prévoir » les cas d'espèce⁸, qu'il faut régler cependant ; on rencontre ici le problème des lacunes du droit. Or, nécessairement, la loi, ici, « reste en défaut, en raison de son universalité ; c'est pourquoi toutes choses ne se règlent pas selon la loi, parce que, pour certaines, il est impossible d'établir une loi, en sorte qu'on a besoin d'un décret »⁹. Il n'est pas sûr que la distinction, ainsi définie, ne soit qu'une « exigence théorique du philosophe »¹⁰, destinée à critiquer les abus de la démocratie athénienne¹¹, ni que « formellement, il n'y ait aucune

1. Démosthène, *Sur la Couronne*, 193.

2. *Id.*, *ibid.*, 199.

3. Démosthène, *C. Leptine*, 163.

4. O. Navarre, Démosthène, *Plaidoyers politiques*, I, Les Belles Lettres, 1957 (1968), *Introd.*, p. XLII.

5. Cf. Beauchet, *Histoire du Droit privé...*, *op. cit.*, II, p. 468, n. 1.

6. Ps.-Plut., *Vie des Dix Orateurs* IX, 8 (Hypéride, éd. G. Colin, p. 78).

7. Démosthène, *Trois. Olynth.*, 10.

8. Aristote, *Rhét.*, I, 1, 1354 b 16.

9. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 14, 1137 b 27-29.

10. B. Keil, *Griechische Staatsaltertümer*, in A. Gercke et E. Norden, *Einleitung...*, t. III, 1912, p. 351.

11. Aristote, *Politique*, IV, 4, 1292 a 6 ; *Const. d'Ath.*, XLI, 2.

différence entre une décision prise par le peuple et une loi¹. Les recherches de H. Francotte confirment, jusque dans la lettre, la distinction aristotélicienne² et G. Glotz, qui a donné de ce problème une synthèse aussi claire³ que ses données le comportent (lesquelles, comme on doit le souligner, autant que de l'histoire politique, relèvent de l'histoire du droit), en tient largement compte⁴. La distinction, d'ailleurs, est clairement énoncée dans les textes législatifs⁵, et l'on trouve chez Eschine une critique des abus contemporains, qui illustre parfaitement les vues d'Aristote⁶.

85. Si, même selon Aristote, on ne peut, pour « redresser » la loi, se passer du décret qui « s'ajuste aux choses » (imprévisibles pour le législateur)⁷, Platon, devant ce même problème avait proposé, en théorie tout au moins⁸, une solution plus radicale : on devait remplacer, non seulement le décret, mais la loi même,

1. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Arist. u. Athen, op. cit.*, t. II, p. 193.

2. « Le plus souvent, car il peut y avoir des exceptions, les nomoi posent des règles générales et les pséphismata traitent les cas particuliers d'après ces règles » (H. Francotte, *Mélanges de Droit public grec*, Liège-Paris, 1910, p. 22).

3. Dans son magistral ouvrage sur *La Civilisation grecque* (Arthaud, 1965, p. 452), F. Chamoux juge pourtant le livre de Glotz « à la fois systématique et confus », et lui préfère *L'État grec* de V. Ehrenberg (qui vient d'être traduit en français, chez Maspéro, 1976). Le jugement peut paraître sévère (Ehrenberg lui-même, trad. citée, p. 23 déb., le modérerait sans doute), d'autant qu'en dépit de la parenté de leurs titres respectifs, les deux livres n'ont pas du tout le même objet, et que la compétence juridique de Glotz fait qu'à notre connaissance, personne, jusqu'à présent, n'a remplacé son livre (L. Gernet, s'il avait davantage incliné vers des vues synthétiques, aurait pu le faire).

4. G. Glotz, *La Cité grecque*, 1928 (rééd., 1953), pp. 192-197. — Pour un aperçu précis du problème, on doit lire aussi J. de Romilly, *La Loi dans la pensée grecque*, Les Belles Lettres, 1971, pp. 208-212.

5. Andocide, *Sur les Mystères*, 87 (avec la note de G. Dalmeyda, p. 137).

6. Eschine, *C. Clésiphon*, 4 déb.

7. *Éthique à Nicomaque*, V, 14, 1137 b 26-32.

8. On sait en effet que, dans la suite, le *Politique* ne maintient cette solution qu'à titre d'idée, et la remplace, dans les faits, par le « second parti », qui est celui de la tradition (300 c). La réhabilitation des Lois, dans le dialogue qui porte ce nom, présuppose, dans la mesure du possible, l'élimination de toutes les « circonstances » imprévues, et cela autant par la création d'une tradition immuable que par l'isolement où l'on place la cité des *Lois* par rapport aux autres cités du monde grec.

par l'art souverain du savant politique, auquel le changement incessant des circonstances inspire des initiatives chaque fois renouvelées. « Entre les hommes en effet, comme entre les actes, il y a des dissemblances, et rien jamais, pour ainsi dire, dans les choses humaines ne reste en repos » (les Corinthiens l'avaient déjà dit, presque dans les mêmes termes, pour tenter d'ébranler l'immobilisme spartiate¹), « ce qui ne permet, dans aucun art, d'établir un principe absolu² qui s'applique à toutes choses et en tout temps »³. Ainsi, le médecin (contrairement à l'usage égyptien, rappelé par Aristote⁴) prendra garde de s'asservir à ses propres prescriptions, « quand surviennent des circonstances nouvelles (συμβαίνοντων ἄλλων) et meilleures pour les malades, en raison des vents ou de quelque autre des phénomènes imprévus, qui dépendent de Zeus »⁵. Aristote, qui examine plusieurs fois cette formulation platonicienne du problème, se prononce, lui, pour le gouvernement de la loi⁶, et dénonce l'analogie trompeuse de l'art politique avec les autres techniques⁷. Mais il accorde qu'à l'occasion, les circonstances (ἀπὸ συμπτώματος) peuvent fausser l'intention du législateur⁸, et que « les lois s'en tiennent à des énoncés universels, mais ne prescrivent rien qui soit adapté aux circonstances »⁹. Il y a d'ailleurs des indications chez Aristote qui permettraient de retrouver la distinction faite plus haut (bien qu'Aristote ne la formule pas explicitement) entre les cas où les circonstances pourraient recommander d'amender ou même d'abroger une loi¹⁰, et les cas où les circonstances imprévues

1. Thucydide, I, 70, 9 ; 71, 3.

2. Pour cette traduction, voir le commentaire de Stallbaum.

3. Platon, *Politique*, 294 b.

4. Aristote, *Politique*, III, 15, 1286 a 12-14.

5. Platon, *Politique*, 295 c i.f.-d.

6. Aristote, *Politique*, II, 8, 1268 b 25 sqq. ; III, 14, 1286 a 7 sqq. ; *Éth. à Nic.*, X, 10, 1180 a 21-24.

7. Aristote, *Politique*, II, 8, 1269 a 19 sqq. ; III, 16, 1287 a 33 sqq. — On doit noter que cette analogie est récusée aussi, bien que ce ne soit pas au sujet du même problème, dans l'*Éthique à Nicomaque*, X, 10, 1180 b 31-32.

8. Aristote, *Politique*, II, 12, 1274 a 11-12 (au sujet de Solon).

9. *Politique*, III, 15, 1286 a 9-11 (Aristote rapporte ici l'argumentation de Platon, mais qui s'accorde, sur ce point précis, avec sa propre analyse de la loi : *Éthique à Nicomaque*, V, 14, 1137 b 13-24).

10. *Politique*, II, 8, 1268 b 26 sqq. (cf. Diodore de Sicile, XII, 17, sur la procédure qu'aurait inventée Charondas, pour éviter, autant que possible, toute proposition de réviser une loi).

ne requièrent qu'une simple interprétation de la loi, qui peut fort bien être confiée à des magistrats compétents, qui décideraient « dans l'esprit le plus juste »¹, ou même à une assemblée².

On peut noter que cette interprétation « dans l'esprit le plus juste » ne va pas toujours sans danger pour la loi même. Elle s'attache en principe, comme à la *ratio legis* universelle, à l'intérêt public, ce que Cicéron formulera ainsi : « Ex rei publicae commodo atque utilitate interpretemur »³. Mais au nom de cet intérêt, on peut être amené, même en droit pénal, à proposer, à défaut d'un texte, un raisonnement par analogie, comme le fait Lycurgue contre Léocrate⁴, raisonnement qui semble bien contredire à cette règle de droit : « Une loi non écrite ne doit être appliquée par les magistrats en aucun cas »⁵. D'autre part, la rhétorique enseigne à réclamer, comme décision « dans l'esprit le plus juste », que les juges dépassent la lettre de la loi dans le sens de l'équité⁶, ou bien, au contraire, à en exiger la stricte et rigoureuse application, en mettant les juges en garde contre la prétention de se croire plus sages que la loi⁷. Ou bien encore, « si les circonstances qui ont motivé une loi n'existent plus, mais que la loi subsiste, il faut essayer de le faire voir, et de combattre la loi par là »⁸.

86. On voit donc que les « circonstances » dont parle la maxime, avaient déjà sollicité, bien avant Épicure, la réflexion des théoriciens, l'ingéniosité des maîtres de rhétorique et l'attention de la pratique politique, législative et judiciaire. On sait qu'Épicure avait étudié l'art oratoire et la politique chez son maître Nausiphane, et il est possible même que, malgré son peu

1. *Politique*, III, 16, 1287 a 25 sqq. — L'expression : « décider dans l'esprit le plus juste » (τῇ δικαιοσύνῃ γνώμῃ) est à comparer avec celle, équivalente, que rapporte la *Rhétorique* (I, 15, 1376 a 18-19) : τὸ γνώμῃ τῇ ἀρίστῃ (de même, 1375 a 29-31, 1375 b 16-17).

2. *Politique*, III, 15, 1286 a 21 sqq. (en part. I. 27-28 : « Toutes ces décisions portent sur des cas d'espèce »).

3. Cicéron, *De inventione*, I, xxxviii, 68.

4. Lycurgue, *C. Léocrate*, 7-10.

5. Andocide, *Sur les mystères*, 85, 87.

6. Aristote, *Rhétorique*, I, 15, 1375 a 29 sqq. (*Éthique à Nicomaque*, V, 14).

7. *Rhétorique*, I, 15, 1375 b 16-25.

8. *Rhétorique*, I, 15, 1375 b 13-15.

d'estime pour cette discipline, il ait enseigné lui-même la rhétorique¹. La position d'Épicure, par rapport à ses prédécesseurs, apparaît alors assez clairement. Attaché surtout à la fonction de sécurité du droit, il ne partage, ni le sentiment de respect, fondé sur l'éducation civique², qu'Aristote avait voué à la loi, ni la foi platonicienne en une science royale et souveraine. Il admettrait bien, avec Platon, qu'il ne faut pas s'asservir à une règle écrite que des circonstances imprévues rendent inopportune : mais ce n'est pas à une science politique et « violente »³ d'y remédier, mais seulement à une autre loi, plus juste, parce que mieux adaptée à la situation. Il jugerait, d'autre part, avec Aristote, qu'une loi ne doit pas être changée à la légère⁴, mais seulement si elle est en contradiction manifeste avec la prénotion du juste. Cette espèce d'épreuve d'une loi « par ses conséquences » (ἐπ' αὐτῶν τῶν ἔργων) s'accorde assez avec une remarque d'Aristote (« La loi permet aux magistrats de redresser la loi par des amendements qui, à l'usage, leur paraissent meilleurs que les règles établies »⁵) et avec les institutions athéniennes (concernant la « révision des lois »⁶).

Si la maxime se situe bien dans le prolongement de la tradition qu'on vient de rappeler, elle s'en écarte cependant par la question qu'elle soulève. Et cette question, comme à la fin de la maxime XXXVII, n'est pas, précisément, de savoir ce qui *est*, mais ce qui *était* juste. On part d'une règle de droit qui n'est plus, comme au début de la maxime XXXVII, « confirmée », mais, au contraire « infirmée » (bien que le terme ne soit pas prononcé) par ses conséquences. Pour pouvoir se prononcer sur la justice (c'est-à-dire sur l'utilité) de cette règle *dans le passé*, on examinera si sa nocivité actuelle en est une conséquence intrinsèque ou si elle est due seulement à l'apparition de « circonstances nouvelles ». On pourrait, pour illustrer le premier terme de l'alternative, évoquer le texte de la *Rhétorique*, où il est recom-

1. C'est ce qui a été soutenu, avec assez de vraisemblance, par De Witt, *Epicurus...*, p. 47.

2. Aristote, *Politique*, II, 8, 1269 a 20-24 ; IV, 8, 1294 a 3-7 ; V, 9, 1310 a 12-22.

3. Platon, *Politique*, 296 d 4-8.

4. Aristote, *Politique*, II, 8, 1269 a 13-18.

5. Aristote, *Politique*, III, 16, 1287 a 27-28.

6. Démosthène, *C. Timocrate*, 20-23 (cf. Glotz, *La Cité grecque*, p. 387).

mandé de combattre une loi qui survit inutilement à son *occasio legis*¹, sans qu'il y ait là intervention de circonstances nouvelles, à proprement parler. Il semble bien, cependant, qu'Épicure ait ici en vue une situation plus générale : c'est le contenu même de la loi qui apparaît comme préjudiciable, à partir de ses conséquences qui, elles, ne se manifestent que tardivement. C'est ce décalage temporel entre la création du droit et l'apparition de son utilité qui fait problème, et c'est pour éclairer ce problème que s'introduit ici le concept de prénotion.

2. Exposition du problème d'après la canonique

87. D'après la canonique épicurienne, la prénotion est au nombre des critères et, à s'en tenir aux exemples scolaires, elle intervient surtout dans l'interprétation de la sensation, laquelle, elle aussi, est un critère². Mais la sensation est « irrationnelle » (*alogos*)³, ce qui ne signifie rien d'autre si ce n'est, précisément, qu'elle a besoin d'être interprétée. La plupart du temps, l'exégèse se fait aisément, par exemple quand il s'agit de savoir, en appliquant la prénotion, si tel animal est un cheval ou un bœuf, et l'on dirait que la théorie de la prénotion a surtout pour objet d'expliquer le rôle de la mémoire dans la perception. Il n'en est rien, cependant. Cette théorie a une visée, non pas théorique, justement, mais pratique. Aussi l'exemple qu'on vient de citer est-il proposé sous forme de problème : « Cette chose qui se tient au loin, est-ce un cheval ou un bœuf ? », et cet autre exemple de la tour carrée que, vue de loin, on prendrait pour ronde, montre bien que les données des sens, bien qu'elles soient toujours vraies⁴, peuvent nous incliner à les comprendre de travers. Or, dans ce dernier exemple, il est parfaitement impossible de se prononcer sur la forme de la tour, avant de l'apercevoir à bonne distance : il convient, pour le moment, « en attendant », de ne porter aucun jugement, si ce n'est sous bénéfice d'inventaire. On doit donc se borner à une simple conjecture qui, ensuite, sera confirmée ou infirmée par l'expérience, c'est-à-dire par une nouvelle sensation.

1. Cf. plus haut, p. 212, n. 8.

2. Diogène Laërce, X, 31-34.

3. Sextus, *Adv. math.*, VIII, 9 (VII, 210 i.f. = Us., 247).

4. Sextus, *Adv. math.*, VII, 208-209.

Autrement dit : la théorie de la prénotion s'entoure de règles de prudence : elle est équilibrée et comme contrebalancée par la théorie de « ce qui attend » <confirmation ou infirmation>. Ces deux théories, qui se prêtent un mutuel appui tendent à nous faciliter la conduite de la vie, et prétendent nous apporter, dans un domaine qui pourtant n'en comporte guère, le plus de certitude possible — une certitude qui, tout d'abord, est faite de prudence. On peut trouver un antécédent à cette doctrine dans les disciplines conjecturales, examinées par Platon¹ (dans lesquelles, d'ailleurs, la prudence ne tenait guère de rôle), mais l'originalité d'Épicure consiste à avoir « introduit »² dans la philosophie, cette idée de « ce qui attend » (*τὸ προσμένον*). Bien que ce terme ne soit pas de ceux qui ont été adoptés par d'autres écoles³, l'idée qu'il exprime se retrouvera, sous une autre formule, dans une classification des « choses cachées » (*ἄδηλα*) rapportée par Sextus⁴, et approuvée (si ce n'est établie) par les Épicuriens⁵ : Parmi les choses cachées, il en est qui sont telles, non « par nature », mais seulement « pour le moment » (*πρὸς καιρόν*) et qui, ailleurs et en d'autres temps, pourraient fort bien être perçues⁶. Un texte de Philodème indique clairement que ces « choses cachées pour le moment » sont précisément celles « qui attendent confirmation »⁷.

88. Il n'est pas sûr, cependant, que cette classification, ainsi que celle des signes que Sextus y rattache⁸ (et qui se trouve également chez Philodème)⁹ remontent déjà, telles quelles, à Épicure. D'une part, en effet, Épicure mentionne conjointement « ce qui attend et ce qui est caché »¹⁰ (au lieu de faire du second terme le genre, qui engloberait le premier comme son espèce).

1. Philèbe, 56 ; cf. De Lacy, *Philodemus : On Methods...*, p. 132.

2. Diogène Laërce, X, 34, 4 (Long).

3. Voir F. H. Sandbach, *Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge*, in *Problems in Stoicism*, ed. by A. A. Long, Londres, 1971, p. 30-32.

4. Sextus, *Pyrrh. Hyp.*, II, 97-99 ; *Adv. math.*, VIII, 316-320.

5. De Lacy, *loc. cit.*, p. 142 et note 13.

6. Sextus, *P. H.*, II, 98, 9 a.

7. Philodème, *De signis*, fr. IV, 6-12 (De Lacy, p. 116).

8. Sextus, *P. H.*, II, 99-103.

9. Philodème, *De Signis*, XXXVI, 17-21, et la note 101, p. 107).

10. Lettre à Hérodoté, 38, 10 (Us.).

D'autre part, les exemples donnés par Sextus et par Philodème comportent des inductions indubitables, admises même, dans la pratique de la vie, par le sceptique (comme de conclure de la fumée qu'on perçoit, à l'existence du feu qui est actuellement caché)¹. Pour Épicure, en revanche, « ce qui attend » ne peut précisément pas être connu sur l'instant même, serait-ce par un signe : on est renvoyé, comme par définition, au futur². « Ce qui attend » n'est pas, pour Épicure, le sol ferme sur lequel on élèverait des constructions inductives et certaines, mais une source d'erreur et de jugements précipités, parce que prématurés. Or, dans l'opinion que nous formons pour interpréter la sensation, le tout est de bien « faire la part de ce qui attend encore, et de ce qui est déjà présent »⁴. Ce premier élément peut bien faire l'objet d'une conjecture, fondée sur des signes⁵. Mais il faut savoir que ce ne sera rien de plus qu'une conjecture, attendant confirmation, et non pas une certitude actuelle permettant de supprimer le temps de l'attente. Contrairement donc au dogmatisme systématique de Philodème (chez qui le concept même de « ce qui attend » occupe une place fort modeste), Épicure, en face de « ce qui attend », recommande la suspension provisoire du jugement, bien plus qu'il n'encourage la formation de conjectures ; on peut même penser que, si Sextus ne mentionne nulle part ce terme, c'est pour ne pas faire au « dogmatisme » épicurien l'honneur d'un scepticisme, même provisoire.

89. « La confirmation est la compréhension, par évidence⁶, que l'objet de notre opinion est bien tel qu'il a été opiné ; par exemple, Platon, de loin, vient à ma rencontre, et je conjecture et opine, à travers la distance, que c'est bien lui : quand, s'étant rapproché, il est bien confirmé que c'est Platon, alors, la distance étant supprimée, l'opinion a reçu sa confirmation par l'évidence

1. Sextus, *P.H.*, II, 100, 25-26 ; le même exemple dans Philodème, XXXVI, 2-7.

2. *Lettre à Ménécée*, 127, 4-7 (Us.).

3. *Lettre à Hérodote*, 50, 12.

4. K. Δ., XXIV, déb.

5. *Lettre à Hérodote*, 38, 10 (et D.L., X, 32, 6-7, Long).

6. Il n'est pas sans intérêt de noter que ces deux derniers termes sont également associés, dans un contexte stoïcien, dans les *Premiers Académiques*, II, vi, 17.

même »¹. La conjecture que je forme « en attendant » (ou : au sujet de « ce qui attend »), renvoie la confirmation, et cela nécessairement, dans l'avenir : soit que j'opine sur l'avenir même², soit que l'objet de mon opinion, tout en étant d'ores et déjà réel, soit cependant, « pour le moment », soustrait à ma compréhension intégrale, accompagnée d'évidence.

Cette évidence s'appuie toujours sur la sensation (ou sur l'intuition, mais qui, elle aussi, suppose, à son tour, la présence des « simulacres »³). C'est ce qui peut expliquer (ainsi que l'obligation où se trouvent les Épicuriens de répondre aux objections, tirées des « illusions des sens »⁴) pourquoi les exemples donnés dans la théorie de la connaissance sont si souvent empruntés, comme celui qu'on vient de rapporter, au processus de la sensation⁵. De fait, la sensation n'intervient que comme le fondement ultime (et l'instrument de vérification) de la connaissance, laquelle ne s'y réduit nullement. La sensation épicurienne, à l'égard de la connaissance, remplit une fonction tout à fait comparable à celle des « impressions » chez Hume⁶, avec cette seule différence, bien entendu, que l'idéalisme huméen⁷ n'admet pas pour les impressions, ce *fundamentum in re* que leur accorde, dans le réalisme épicurien, la théorie des simulacres.

L'intérêt épistémologique de notre texte consiste aussi bien à montrer que la prénotion du droit (qui, elle-même, n'est pas une simple empreinte, déposée dans la mémoire par les sensations

1. Sextus, *Adv. math.*, VII, 212.

2. *Lettre à Ménécée*, 127, 135.

3. Cicéron, *De nat. deorum*, I, xxxviii, 108 : « Vos autem non modo oculis imagines sed etiam animis inculcatis » ; Lucrèce, IV, 722 sqq. (750-1 : « Quatenus hoc similest illi quod mente uidemus | atque oculis, simili fieri ratione necessest »).

4. Cic., *Pr. Acad.*, II, vii, 19 ; xxv, 79-80 ; xxvi, 82 ; Lucrèce, IV, 230 sqq.

5. Laquelle étant toujours vraie, il va de soi que l'épreuve de vérification (qui *confirme* ou *infirme*) ne porte pas sur la sensation, mais seulement sur l'opinion (Plutarque, *C. Colotes*, 25, 1121 E 2-4).

6. Le rapprochement est indiqué par D. J. Furley, *Two Studies...*, p. 137 déb.

7. Une « philosophie intuitionniste et purement immanente », dit Husserl (*Erste Philosophie, Husserliana*, t. VII, M. Nijhoff, 1956 ; il faudrait d'ailleurs lire l'ensemble des leçons 23-25, pour comprendre la portée exégétique de la comparaison entre Épicure et Hume interprété par Husserl, et aussi pour voir que, bien qu'Husserl même ne la formule pas, elle est entièrement en accord avec sa lecture de Hume).

successives, mais, tout comme d'autres « notions », un concept élaboré par le « raisonnement »¹⁾ exige, pour sa vérification, un processus plus complexe et plus subtil que l'« attente » de l'arrivée de Platon, ou la vision, à bonne distance, des angles de la tour. Il faut donc essayer, en transposant les exemples de la vision ou de l'audition²⁾, de reprendre les indications sur la vérification de la loi et, par là, de donner un dernier complément au commentaire qui précède.

V. — LA CONFIRMATION DE LA LOI PAR SES CONSÉQUENCES

1. Le système juridique et sa confirmation héritée du passé

90. En suivant l'ordre du texte (XXXVII) et en comprenant par *nomisthenta* l'ensemble des règles du droit, écrit et non écrit³⁾, dont l'une, « confirmée », n'est alléguée ici qu'à titre d'exemple⁴⁾, on obtient une première structure, sous-jacente au début de cette maxime : un système juridique qui, à l'usage, s'est montré avantageux. Or ces règles, valables actuellement, ont été établies dans le passé, et c'est parce que, dans le passé, elles se sont légitimées par leur utilité, qu'elles sont encore en vigueur. Dans le passé, sans doute, cette « confirmation » a été subséquente à leur établissement. Toujours est-il que leur validité présente actualise, tout ensemble, l'autorité qui s'attache à leur origine (Dracon, Solon, Clisthène ou, sur proposition d'Untel, le vote de l'Assemblée) et la confiance que leur ont méritée leurs conséquences bénéfiques : dans l'expérience présente, la loi et sa confirmation sont rigoureusement contemporaines. Il n'y a pas place, ici, pour « ce qui attend ».

Et c'est seulement parce que, actuellement, le droit emporte avec lui sa confirmation, qu'il est apte à remplir sa principale fonction de tous les jours : celle de la sécurité. La comparaison alors s'impose avec la connaissance, et elle est imposée par le terme même de confirmation. Ici aussi, nous avons affaire à un ensemble de règles (d'identification et d'interprétation), déposées

1. Diog. Laërce, X, 32, 9 (Long).

2. Sextus, *Adv. math.*, VII, 207-208.

3. Cf. Aristote, *Rhétorique*, I, 13, 1373 b 5-6.

4. Cf. plus haut, p. 195 sq.

dans les mots du langage, dans les concepts dont l'origine remonte au passé et qui se sont formés, soit spontanément dans la mémoire, soit à l'aide de procédés divers et aussi du raisonnement¹⁾. Ces règles se sont montrées utiles dans la compréhension des données sensibles, c'est-à-dire, dans la conduite de notre vie. Nous leur faisons confiance, parce que, tout comme les règles de droit, elles assurent notre sécurité. Ici encore, la confirmation, dans l'expérience actuelle et courante, est contemporaine du langage et de ses concepts, tout comme elle est contemporaine, la plupart du temps, des sensations.

La sécurité que nous procurant, en dépit des prétendues « illusions », les sensations interprétées par les concepts, repose donc, elle aussi, sur une confirmation héritée du passé : l'usage actuel d'une prénotion suppose la « connaissance antérieure », non seulement de ce qu'elle signifie, mais de l'existence même de ce à quoi elle renvoie (faute de quoi, la prénotion n'aurait pas pu, dans notre mémoire, se constituer)²⁾. C'est à cette condition seulement que la connaissance sensible, éclairée par les concepts, nous permet de nous guider dans la vie, et nous épargne de tomber dans les « précipices »³⁾.

91. Cette sécurité, requise (et, heureusement, présente) dans les deux domaines de la connaissance et du droit, se prouve, d'après les textes épicuriens, par le procédé de la supposition inverse, procédé fréquent dans l'École⁴⁾. En l'espèce, on supprime, par hypothèse, cette sécurité, pour montrer qu'il en résulterait le bouleversement de toute notre vie. En ce qui concerne la connaissance, Épicure avait déjà fait usage de ce procédé⁵⁾, dont

1. Diog. Laërce, X, 32.

2. D.L., X, 33, 14-16 (Long.).

3. Lucrèce, IV, 507-510 (cf. D.L., IX, 62). Voir Ph. De Lacy, *Où μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism*, in *Essays in Anc. Gr. Phil.*, op. cit., p. 597-598.

4. Voir D. J. Furley, *Knowledge of Atoms ad Void in Epicureanism*, in *Essays in Anc. Gr. Phil.*, qui ramène ce procédé à la formule : « P. For, if not-P, then Q, which is observed to be false » (p. 612), laquelle, d'ailleurs, sous cette forme, exprime aussi bien la confirmation stoïcienne de la proposition hypothétique (D.L., VII, 73). — Cf. la « contraposition » (ἀνασχευή) chez Philodème, *De Signis*, IV, 11 (et p. 160 de l'édition De Lacy).

5. Épicure, K. A., XXIII, XXIV.

l'emploi sera radicalisé chez Lucrèce¹ et chez l'auteur dont s'inspire Cicéron². Pour ce qui est du droit, Colotès avait prouvé la « sécurité et la tranquillité » que nous procurent les lois, constitutionnelles et civiles, à partir de l'hypothèse de leur « suppression » : « Nous mènerions une vie de brutes, et le premier venu mangerait le premier qu'il rencontrerait »³. (Cette thèse soulèvera l'indignation de Plutarque⁴, et c'est pour en affaiblir le caractère ingénuement provoquant, que Philodème répliquera, comme par anticipation : « il faut enseigner à l'enfant que même s'il n'y avait point de lois, il ne devrait pas toucher à l'injustice, pas plus qu'au feu, parce que l'une et l'autre sont néfastes par nature »⁵). Hermarque avait suggéré la même hypothèse, mais avait ajouté : « si tous les hommes étaient capables de contempler < la prénotion de > l'utile et de se la remémorer, ils n'auraient pas besoin, en outre, de lois »⁶.

Que l'absence de lois et de justice ravalerait les hommes au niveau des bêtes et rendrait impossible toute vie sociale, ce n'est certes pas une découverte épicurienne : déjà Hésiode l'avait dit⁷, puis Protagoras⁸. Mais c'est le procédé très précis du raisonnement hypothétique, qui semble bien mettre la marque épicurienne sur cette idée qui sera reprise sous cette même forme, par Sextus Empiricus, dans un texte mémorable, puisqu'il a agi, par-delà les siècles, sur les théoriciens du Droit Naturel⁹. Sextus rappelle, après Hérodote¹⁰, que « les Perses, bien avisés, ont une loi, aux termes de laquelle ils devront, après la mort de leur roi, passer cinq journées consécutives

1. Lucrèce, IV, 500 (« Et si non poterit ratio dissoluere causam... »), 507 (« Non modo enim ratio ruato mnis, uita quoque ipsa | concidat extemplo... »).

2. Cicéron, *De finibus*, I, XIX, 64 : « Quos [sc. sensus] qui tollunt et nihil posse percipi dicunt, ii remotis sensibus ne id ipsum quidem expedire possunt quod disserunt. Praeterea sublata cognitione et scientia tollitur omnis ratio et uitae degendae et rerum gerendarum ».

3. Colotès, ap. Plut., *C. Col.*, 30, 1124 D.

4. Plutarque, *ibid.*, D-F.

5. Philodème, *Rhétorique*, t. II, p. 155, 16-22 (Sudhaus).

6. Hermarque, ap. Porph., *De Abst.*, I, 8, p. 90, 26-28.

7. Hésiode, *T. et J.*, 276-280.

8. Platon, *Protagoras*, 322 b-d.

9. Cf. *Anthropologie et politique...*, p. 222 et n. 64.

10. Hérodote, III, 80, 1-2.

dans l'état d'anarchie (*anomia*), non pas afin d'être misérables, mais afin d'apprendre, par l'expérience, à quel point l'anarchie est un mal »¹. Sextus, il est vrai, ne mentionne pas, dans ce contexte, les Épicuriens, mais sa polémique contre la rhétorique, qui ne sert, dit-il, qu'à affaiblir et à renverser les lois peut rappeler des arguments épicuriens². Surtout, pour stigmatiser l'art oratoire, il le qualifie de *pseudo-technique*³, avec le même terme qu'Épicure déjà lui avait appliqué⁴. Si cela ne suffit pas à prouver l'inspiration, sinon l'origine, épicurienne de ce passage, celui-ci, en tout cas, illustre, fût-ce par une simple convergence, l'efficacité de l'argument par lequel les Épicuriens avaient fait voir la *sécurité* qui résulte de la législation.

Cette sécurité, qui ne mérite son nom que parce qu'elle constitue le fond permanent sur lequel se détachent les événements de notre existence, comporte cependant des ruptures (auxquelles le sage répondra par la suspension provisoire de son jugement), et c'est ce que rappelle la deuxième phrase de la maxime XXXVII.

2. La proposition de loi et sa confirmation « en attente »

92. Une proposition de loi se soutient ou se combat « à partir des conséquences »⁵. Ces deux possibilités contradictoires, recommandées et enseignées par les Arts oratoires⁶, montrent, assez qu'il y a, dans chacune des argumentations qui s'opposent, de l'« opinion surajoutée »⁷ à ce qu'il est, « pour le moment », légitime d'affirmer. Chacun des deux orateurs confond les « conséquences » simplement *doxiques* avec les conséquences réelles (d'où, plus loin, la précision : « d'après les faits mêmes »).

1. Sextus, *Adv. math.*, II, 33.

2. Épicure, ap. Philodème, *Rhétor.*, t. II, p. 256 sqq. (Us., 53).

3. Sextus, *loc. cit.*, § 36, 16 (J. Mau) : « ... ἐν ταῖς κακοτέχναις τέχναις ὑποτίθενται ».

4. Ammien Marcellin, XXX, 4, 3 (Us., 51 : « ... Epicurus autem κακοτέχναις nominans inter artes numerat malas »).

5. Cf. plus haut, p. 209, n. 4.

6. P. ex. *Rhét. à Alexandre*, II, 1424 b 16-26 (et, un peu plus loin, 1424 b 26-1425 a 9, le même schème antithétique, au sujet des alliances et des traités).

7. Προσδοξαζόμενον (Lellre à Hérodote, 50, 11, Us.).

ἐπ' αὐτῶν τῶν ἔργων). C'est bien aussi des conséquences réelles qu'il est question ici : elles apportent à un projet de loi une « non-confirmation », et infligent un démenti à sa prétention d'être avantageux pour la communauté politique.

Or, entre cette prétention émise et sa réfutation par les faits, s'étend un laps de temps où se situe « ce qui attend ». La canonique recommande de « dissocier ce qui est opiné selon l'attente, et ce qui est déjà présent selon la sensation... »¹. Cette phrase, comme le note Bailey² a été commentée généralement par l'exemple de la tour, vue de loin (où elle apparaît comme ronde), puis de près (où elle se manifeste comme carrée). Mais c'est là réduire la maxime à du « déjà vu », et c'est se priver de l'enseignement qu'elle nous apporte en complément (et en éclaircissement) du manuel utilisé par Diogène Laërce. Le présent texte nous apprend, justement, que la canonique ne se borne pas à l'analyse de tels exemples scolaires. Il montre aussi que la méthode de l'« attente » ne s'applique pas seulement aux « simulacres » qui nous assaillent et que nous subissons passivement, mais tout aussi bien à des effets dont nous-mêmes avons posé la cause et qui, devenus causes à leur tour, produiront des effets dont, « pour le moment », nous ne pouvons que conjecturer l'avantage ou la nocivité. Autrement dit, cette méthode qui, à s'en tenir aux exemples d'école, paraît d'un usage élémentaire et assez restreint, doit être transposée dans la pratique de la vie, individuelle et collective. On voit donc que la canonique épiciurienne s'étend à l'élaboration du droit, et apporte une interprétation originale des phénomènes juridiques. On rappellera, à cet égard, que la maxime XXXVII doit être rapprochée de l'action en illégalité en droit attique³ (et plus précisément, de l'action contre l'auteur d'une « loi préjudiciable ») : le délai d'« attente », illimité pour contester la loi même, est borné à un an pour attaquer l'auteur de celle-ci : « Avant de faire une proposition criminelle ou imprudente, un orateur devait se dire qu'un an durant il répondrait sur sa tête de sa bonne foi ou de sa clairvoyance »⁴. Et l'on peut ajouter que le discours *Contre Leptine*

1. K. Δ., XXIV. — Je suis ici le texte de Long ; d'autres lectures ont été proposées par d'autres savants.

2. C. Bailey, *Epicurus...*, p. 363.

3. Aristote, *Constitution d'Athènes*, LIX, 2.

4. G. Glotz, *Paranomôn Graphè*, in *Dict. des Antiquités*, p. 328 B.

qui illustre cette double disposition, contient une mise en garde contre la présomption de prévoir, dans une proposition de loi, l'avenir¹.

Il faut remarquer, enfin, ce renversement de termes, certainement voulu : la prénotation décrit le « droit selon sa nature » (XXXI) et la proposition de loi, une fois qu'elle aura été confirmée (ou infirmée) par ses conséquences, est dite posséder (ou manquer de) la « nature du droit »². De même la prénotation du cheval, pour reprendre l'exemple de Diogène³, nous livre le « cheval selon sa nature », et l'animal que, sur la présentation des simulacres, nous y subsumons, porte la « nature du cheval ».

VI. — LA THÉORIE DE LA PRÉNOTION⁴

— On ne sait pas toujours si une loi sera juste, mais on peut savoir qu'elle l'a été, et cela au moment même où elle a cessé de l'être. On pourrait dire, en prenant l'expression au sens défini par M. Virally, que la « pensée juridique » persiste, lors même qu'elle aurait changé de contenu. C'est cette permanence (qui, chez Épicure, s'exprime dans la définition du droit « selon sa nature ») qui permet, rétrospectivement, de juger valide un contenu à présent aboli. Cette idée se formule dans notre maxime (XXXVII) et dans celle qui la suit par ces deux termes de *prénotation* et de *s'adapter*. Il semble bien que cette alliance de mots, formant locution, appartienne en propre à Épicure, tout comme le terme même de prénotation. Bien que la logique épiciurienne ne soit pas, ici, de notre sujet, nous ne pouvons nous dispenser, fût-ce par manière de détour, de donner quelques indications sur le sens et la portée de cette expression et, tout d'abord, sur des éléments de son historique : elle se rencontre, en effet, dans la *Rhétorique* de Philodème, mais aussi dans les *Entretiens* d'Épictète, où elle tient un rôle éminent, dont le contexte logique trahit son origine épiciurienne.

1. Démosthène, *C. Leptine*, 160-161.

2. Vu cette expression, claire à souhait et bien attestée, il n'y a pas lieu de revenir sur les conjectures faites sur le début de cette phrase qui, nécessairement, ne peuvent que s'inspirer de cette expression.

3. Diogène Laërce, X, 33, 20 (Long).

4. Cf. plus loin, p. 240, n. 2.

1. L'adaptation à la prénotion

93. Sans entrer dans les détails de la controverse suscitée par F. H. Sandbach à A. Bonhöffer¹, il suffit de noter que la prénotion, quand elle se présente, chez Épictète, dans le cadre de cette locution, exprime les valeurs morales : le devoir et le beau², le bien et le juste³, l'utile et le nuisible⁴. Cette prénotion devra être adaptée à des cas concrets et particuliers⁵ (tout un traité est consacré à ce problème⁶). Casuistique et direction de conscience se joignent ici pour restituer un climat stoïcien à cette entreprise, qui n'est autre que la conduite de notre vie, à l'aide de l'adaptation (*epharmogè*⁷) des prénotions. Celles-ci sont « communes à tous les hommes » ; cependant les hommes les appliquent mal, et tombent dans des contradictions⁸ ; or « toute faute enveloppe une contradiction »⁹. D'autre part, les prénotions sont contenues dans le vocabulaire courant : d'où tout un traité destiné à montrer « Comment, à partir des noms, on peut découvrir les devoirs »¹⁰. Cette idée est fréquente chez Épictète¹¹ qui, au cours d'un historique, dont il n'est pourtant pas coutumier, met beaucoup d'insistance à l'attribuer aux fondateurs de l'École (bien que rien n'indique que les recherches étymologiques de Chrysippe¹² aient spécialement porté sur la morale)¹³, à Antisthène¹⁴ et à Socrate¹⁵. Il est peut-être plus naturel d'y

1. Cf. plus haut, p. 215, n. 3.

2. Épictète, *Entretiens*, I, xxii, 5.

3. *Id.*, *ibid.*, II, xvii, 6.

4. *Id.*, *ibid.*, II, xvii, 11-12.

5. I, xxii, 9 : ... τὰς φυσικὰς προλήψεις ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις.

6. *Id.*, *ibid.*, II, xvii : Πῶς ἐφαρμοστέον τὰς προλήψεις τοῖς ἐπὶ μέρους.

7. Épictète, *Entretiens*, I, xxii, 2.

8. *Id.*, *ibid.*, I, xxii, 1-7.

9. *Id.*, *ibid.*, II, xxvi, 1.

10. *Id.*, *ibid.*, II, x.

11. Cf. encore, *Entretiens*, I, xx, 7-11 ; II, xiv, 14.

12. Sur lesquelles, par exemple, S.V.F., II, 146.

13. *Entretiens*, I, xvii, 11 et 12.

14. *Ibid.* — La phrase citée sous le nom d'Antisthène n'est pas attestée ailleurs ; elle s'accorde, pour le sens, avec le titre d'un traité du même auteur (*Sur l'éducation ou sur les noms* ; Diog. L. VI, 17), mais elle rappelle également, et jusque dans sa lettre, une phrase de Prodicos (in Platon, *Euthydème*, 277 e sq.).

15. Xénophon, *Mémor.*, IV, vi, 1.

reconnaître l'influence (diffuse, si l'on veut, plutôt que directe) de cette règle d'Épictète : « En premier lieu, il faut saisir le sens sous-jacent aux mots... »¹. C'est, en partie, pour n'avoir pas fait ce rapprochement, que les commentateurs ont pu être embarrassés par le lien établi entre les prénotions et leur expression verbale². — Or les difficultés qu'éprouvent les hommes à appliquer correctement les prénotions inscrites dans les mots, font voir qu'ils ont « oublié » le sens de ceux-ci³. C'est donc tout un de dire qu'ils ignorent les prénotions ou qu'ils manquent de l'« art de les appliquer »⁴. Un seul et même exemple : le litige entre Achille et Agamemnon, au début de l'*Iliade*, peut appeler indifféremment ces deux commentaires : « De toute façon, l'un des deux applique mal la prénotion du devoir »⁵, ou : « Les deux ignorent ce qu'est l'utile et le nuisible »⁶. — Il en résulte que le second terme de la locution est lié au premier par un rapport analytique : connaître la prénotion, c'est aussi savoir l'appliquer.

94. Au Ve livre de sa *Rhétorique*, lequel contient une « comparaison entre la philosophie et l'art oratoire »⁷, Philodème emploie cette même locution. Il s'agit dans ce passage d'une apologie de la philosophie, plus précisément de la philosophie épicurienne : Philodème s'applique à montrer qu'elle s'accorde, pour l'essentiel, avec l'opinion de la foule, et il tient à faire montre d'un esprit civique et d'un légalisme total, qui n'est pas sans rappeler les pages célèbres du *Criton*⁸ : « Ceux qui professent notre doctrine affirment que les choses justes, bonnes et belles sont bien les mêmes que celles que conçoit la foule : ils ne s'écartent de celle-ci que sur un seul point : c'est que leur compréhension de ces choses n'est pas seulement reçue avec passivité, mais elle est fondée sur un raisonnement réfléchi et mise à l'abri de fréquents oublis. Bien au contraire, ils ne cessent d'appliquer aux choses

1. Lettre à Hérodote, 37, 14 (Us.).

2. M. Pohlenz, *Die Stoa*, II, p. 164 déb. ; cf. *Le Système stoïcien...*, p. 161,

n. 4.

3. *Entretiens*, II, x, 12.

4. *Entretiens*, II, xi, 8-9.

5. *Entretiens*, I, xxii, 7.

6. *Entretiens*, II, xxiv, 20-21.

7. S. Sudhaus, *Philod. Volum. Rhetor.*, I, p. xli.

8. Philodème, *ibid.*, t. I, 257-260.

indifférentes la mesure de ce qui occupe le rang des biens suprêmes. Il est seulement vrai que, quant aux moyens propres à nous procurer les fins, ils ne préconisent pas ceux que vante la foule, comme des postes de commandement, la vie politique active, l'asservissement des nations et tout ce qui y ressemble. De même encore, les conceptions de la foule, conformes aux prénotions contemplées, nous admettons qu'elles sont justes et belles ; mais nous nous écartons de l'opinion de la foule au sujet des choses qui s'adaptent aux prénotions »¹.

On est déjà assez près, ici, de l'usage qu'Épictète fera de cette locution, d'autant plus que la suite immédiate de ce texte souligne, tout comme Épictète, le caractère contradictoire de la vie menée par la foule². Il y a cependant des différences notables et, tout d'abord, d'ordre terminologique. Ni les deux termes qui forment la locution³, ni cette locution même, ne tiennent dans le traité de Philodème (ni dans ses autres écrits⁴) le rôle éminent qu'ils auront dans les *Entreliens*. Mais la principale différence réside dans l'utilisation du schème traditionnel : sages et insensés. Pour Épictète, la foule, sans doute, ignore l'usage des prénotions, mais c'est à l'élève seul que le maître s'adresse, et c'est à l'élève, dans la mesure où il fait encore partie de la foule, qu'il destine son enseignement. Philodème, lui, conserve, en dépit de son souci apologétique, l'orgueilleuse opposition entre la foule et, non pas en général, les sages, mais, très précisément, les Épicuriens⁵. Une autre différence est liée à celle-là. Pour Épictète, l'adaptation des choses aux prénotions fait partie des matières d'enseignement, c'en est même, en un sens, la plus importante ; car si l'élève, outre la connaissance des prénotions, avait aussi l'art de les adapter, « rien ne l'empêcherait d'être parfait » (II, XI, 9). Mais l'Épicurisme ne requiert pas ce long et dur écolage auquel Épictète soumet l'apprenti philosophe ; l'adaptation des choses aux prénotions, selon Philodème, n'est

1. Philodème, *ibid.*, I, p. 254-255.

2. Philodème, *Rhét.*, t. I, p. 255, 11.31-34.

3. Voir, dans l'index de l'édition Sudhaus, s.u. ἀρμόττεσθαι, ἐναρμόττειν, πρόληψις.

4. Selon l'Index Philodemius de C. J. Voys, le mot *prolepsis* se rencontre onze fois dans les écrits de Philodème (cf. De Witt, *Epicurus...*, p. 369 n. 49).

5. Cf. *Lettre à Ménécée*, 123.

pas dans la résolution incessante des cas d'espèce : elle est contenue, globalement, dans la profession de foi épicurienne : ce qui est opposé à l'ignorance de la foule, c'est simplement le dogme épicurien selon lequel l'activité politique ne contribue pas au bonheur¹. D'où, enfin, cette troisième différence : pour Épictète, la connaissance des prénotions ne se sépare pas de l'art de les appliquer ; à la foule, ignorant celui-ci, il faut donc dénier aussi celle-là. Mais pour Philodème, cette ignorance porte seulement sur les dogmes épicuriens : on peut donc reconnaître au vulgaire la connaissance des valeurs morales et juridiques, tout en contestant l'usage qu'il en fait. Peut-être pourrait-on dire, au total, que chez Épictète, l'« adaptation aux prénotions » est une méthode pour se conduire à travers les vicissitudes de la vie, où la force morale importe plus qu'une recherche théorique de la vérité, alors que chez Philodème, la prénotation conserve davantage sa fonction primitive² de critère de la vérité : l'opinion de la foule est récusée, non pas parce qu'elle serait incapable de fournir une technique de l'action morale, mais simplement parce qu'elle ignore la vérité des dogmes épicuriens. — Cela dit, on se gardera de majorer cette opposition. En parlant des choses indifférentes auxquelles il faut appliquer la mesure des biens suprêmes, Philodème, lui aussi, envisage la conduite de la vie. Et s'il accorde à la foule la connaissance des prénotions, celle-ci n'est cependant pas, dans sa modalité concrète, la même que celle que possède le philosophe. Pour préciser ce dernier point, on délaissera la comparaison avec le stoïcisme, pour ne s'en tenir qu'à des textes épicuriens.

2. La théorie du concept

95. Toute théorie du concept doit répondre aux deux problèmes de la formation de celui-ci et de son application : le verbe *adapter* (ἐν-)ἀρμόττειν, aussi bien, pourrait se traduire par *subsumer*. De la formation, non pas du concept en général, mais de celui de droit (ou de juste), nous avons déjà traité brièvement dans ce qui précède, et essayé de montrer qu'il est à la fois d'origine

1. Cf. K. Δ., VI et VII.

2. Fonction qu'elle avait déjà dans le stoïcisme de Chrysippe (Diog. L., VII, 54, 9-10, Long).

sensible et de caractère naturel¹. Sur ce dernier point, nous serions assez en accord, du moins quant à son sens général, avec l'interprétation de De Witt². Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans le détail de cette exégèse et des critiques dont elle a généralement été l'objet³. Il faut cependant reconnaître que, sur le problème de la prénotion, comme sur d'autres points de son livre — un des plus courageux et des plus suggestifs qu'on ait écrits sur Épicure —, il y avait peut-être mieux à faire que d'en rester à des chicanes, appelées sans doute par certaines faiblesses de sa démonstration, lesquelles cependant ne devraient pas compromettre le fond même de la thèse.

Ainsi il était sans doute injuste de traiter par le mépris le récit de Diogène Laërce, inutile de juger absurde que les chevaux et les bœufs fussent rangés sous la même « catégorie logique » que la justice, et surtout maladroit d'insister sur l'expression cicéronienne d'« idées innées » : les contradicteurs eurent beau jeu de dénoncer le platonisme latent de cette exégèse, laquelle, en réalité, définit très correctement la distinction entre la *prolepsis* épicurienne et l'*anamnèsis* de Platon (p. 146), et par innéisme n'entend rien autre chose que ces virtualités naturelles qu'elle illustre, d'une manière parfaitement lumineuse, par un texte de Lucrèce (V, 1028-1040). Il paraît assez clair qu'en majorant le récit de Cicéron, l'auteur vise surtout à écarter toute interprétation nominaliste de la canonique : on pourrait renforcer sa thèse, en se demandant si la différence que les Stoïciens mettront entre les concepts qui se produisent naturellement (*prolepseis*) et ceux qui proviennent de l'enseignement et de la recherche⁴, ne procède pas d'une intention polémique

1. Cf. plus haut, p. 30-32.

2. N. W. De Witt, *Epicurus...*, op. cit., pp. 142-150.

3. Cf. la mise au point de ces discussions chez J. M. Rist, *Epicurus...*, op. cit., Appendix A. [La note récente de H. Cherniss (*Plutarch's Moralia*, XIII, Part II, Loeb, 1976, p. 480, n. b), au sujet d'un prétendu « innéisme » stoïcien va dans le même sens. Si l'on a tenu, dans le texte, à reprendre l'interprétation de De Witt, ce n'est pas, bien entendu, pour y souscrire à la lettre, mais parce qu'elle nous paraît souligner, très justement, le fondement naturel du concept épicurien, que l'on néglige trop souvent dans la lecture des textes — et dans les critiques adressées à De Witt. Cela dit, et si l'on tient aux étiquettes, il est évident que c'est d'un *naturalisme* qu'il faudrait parler, non d'un innéisme.]

4. S.V.F., II, 83, 19-22.

contre l'Épicurisme pour lequel tous les concepts ont un fondement naturel.

Il ne faut pas dire, pour autant, que « la pré-existence de l'idée, en avance sur l'expérience, était essentielle » (De Witt, p. 148). Telle l'idée platonicienne en face du sophisme du *Ménon*, le concept épicurien renferme bien une pré-connaissance, mais qui devra être mise à profit dans une re-connaissance, et ces deux modes du savoir (dont l'un ne se conçoit pas séparément de l'autre) supposent la présence du réel (sensation ou intuition de l'esprit, qui, toutes deux, s'exercent sur des « simulacres » ou *idoles*), c'est-à-dire l'expérience. La nécessaire acquisition préalable de la *prénotion* ne contredit pas l'idée d'*anticipation*¹, pas plus qu'à l'inverse la théorie platonicienne de la réminiscence n'est contredite par cette vérité où s'annonce déjà le kantisme², selon laquelle l'idée « ne nous est pas venue, [qu']elle ne pouvait pas nous venir d'ailleurs que du fait de voir, de toucher ou d'éprouver quelque autre de nos sensations »³. C'est en ce sens surtout que le concept épicurien, dont le fondement ultime est la sensation (ou l'intuition) peut être appelé naturel : il procède de la réalité naturelle, hors de nous (les atomes) et en nous (les organes sensoriels et les atomes qui constituent l'*animus*).

Ce fondement naturel est une condition nécessaire de la formation des concepts ; on peut douter qu'elle soit suffisante. Diogène Laërce, qui ne borne pas son horizon aux chevaux et aux bœufs, nous dit que certains concepts requièrent la « contribution du raisonnement »⁴. De son côté, Cicéron parle de *prénotions* qui nous sont « implantées » par la nature⁵, et l'on peut considérer ces deux récits comme « complémentaires »⁶. Même ainsi, on n'aura cependant pas prouvé la « préexistence de l'idée » (qui n'est ni requise ni présupposée par le caractère

1. Comme semble le croire De Witt, loc. cit., p. 144 sq.

2. *Critique de la Raison pure*, A 51-52 ; trad. J. Barni et P. Archambault, Garnier-Flammarion éd., 1976, p. 109-110 (cette réédition, très attendue, a été procurée par les soins de B. Rousset ; elle indique, très utilement, la pagination correspondante de l'Édition de l'Académie).

3. *Phédon*, 75 a (trad. L. Robin).

4. D.L., X, 32, 9 (Long).

5. Cf. Sandbach, *Ennoia and Prolepsis*, loc. cit., p. 28.

6. Rist, *Epicurus...*, p. 167.

naturel de celle-ci), et on n'aura pas davantage expliqué le droit (dont on voit mal comment la prénotion précéderait l'expérience). En effet : 1^o Cicéron parle très précisément de la prénotion des dieux, laquelle nous advient à partir des simulacres : rien n'empêche de penser que c'est dans cet afflux, justement, que consiste l'« implantation » naturelle ; 2^o Quand on fait appel à la transmission régulière des types biologiques¹, il faut en exclure toute idée de finalité², laquelle, dans l'Épicurisme, ne se conçoit qu'au niveau proprement humain : la conséquence n'est donc pas bonne qui, de l'environnement des espèces animales, conclut à l'« environnement social »³ ; 3^o L'idée de *sécurité* est sans doute une « norme » naturelle⁴ (on la trouverait d'ailleurs même chez les Stoïciens⁵), mais elle est tout à fait insuffisante à constituer la prénotion du droit : il faut pour cela le concept de *contrat* qu'il est inadmissible de traiter, dans ce contexte, de « separate topic »⁶, et qui, à coup sûr, ne peut nous être, ni « inné », ni implanté.

L'intérêt (et le but) principal de l'exégèse « innéiste » est de poser un fondement naturel des concepts. Aussi peut-être est-il préférable, plutôt que d'en rester à une discussion sans solution des termes cicéroniens de *insitus* et d'*innatus*, de reprendre les indications données par les auteurs grecs, et d'abord par Diogène Laërce : ils enseignent que tous les concepts ne présentent pas, il s'en faut, un seul et même mode de formation.

96. Déposées dans les mots du langage courant⁷, les prénotions, en tant qu'anticipations, ont pour fonction commune de nous aider à nous orienter dans le monde. Elles diffèrent cependant les unes des autres, non pas seulement, ce qui va sans dire, par leur contenu, mais aussi par le mode de leur formation. Il en est que la simple succession des sensations imprime dans notre

1. De Witt, *Epicurus...*, p. 143, 145.

2. Comme le souligne justement L. Robin, dans son *Commentaire* (t. III, p. 142 sq.), au texte de Lucrèce (V, 1028-1040), allégué par De Witt (p. 145),

3. De Witt, p. 145.

4. De Witt, p. 147.

5. Cicéron, *De finibus*, III, v, 16 («... ad suum statum eaque quae conservantia sunt eius status diligenda... »).

6. De Witt, p. 147.

7. *Lettre à Hérodote*, 37, 14 (Us.) ; Diog. Laërce, X, 33, 9 (255, Us.).

mémoire, selon cette espèce d'automatisme décrit par Diogène. D'autres, comme ce même doxographe nous l'apprend¹, supposent la mise en œuvre de certains procédés (analogie, ressemblance, composition), où l'on verra de simples raisonnements spontanés, par opposition avec un troisième groupe de prénotions qui, elles, appellent le « concours d'un raisonnement réfléchi » : dans cette dernière expression, il semble bien que le terme de raisonnement soit l'équivalent de l'*épilogismos* emprunté, comme on l'a dit plus haut, à Nausiphane ; on remarquera, d'autre part, le mot de concours (« contribuant en quelque chose », dit le texte) : il indique assez clairement que le raisonnement, en l'espèce, n'est pas créateur, mais se borne à interpréter les données naturelles qui en font l'objet.

Ce troisième groupe de prénotions constitue proprement le domaine où va s'établir la philosophie qui, à son tour, lui communiquera une finalité (ou, comme nous disions plus haut, une fonction) nouvelle. D'une manière générale, en effet, le sens primitif des mots nous sert de terme de *référence*², auquel il faut rapporter « nos opinions, nos recherches, nos problèmes »³. Tant que recherche ou problème portent sur les données sensibles que recherche ou problème portent sur les données sensibles (telle chose, vue de loin, est-ce un cheval ou un bœuf ? la tour, vue à distance, est-elle ronde ou carrée ?), la prénotion est vraiment une anticipation. Elle est, en effet, un critère présent, acquis dans le passé, et qui nous permet de répondre à une sollicitation du présent, tournée vers l'avenir : cette réponse peut être immédiate (ce qui arrive la plupart du temps) elle peut être différée et comme mise en attente (le *prosmenon*), elle peut enfin réclamer beaucoup plus de temps, quand la philosophie est en cause. En un sens, la prénotion condense un savoir acquis, mais qui ne vaut (et qu'il faut donc faire valoir) que dans l'acte même de l'anticipation, de la subsomption, de l'application. Or, il semble bien, précisément, que lorsque la philosophie est en cause, c'est-à-dire lorsque la compréhension de la prénotion exige un raisonnement réfléchi, la connaissance ainsi acquise

1. D.L., X, 32, 7-9 (Long). Il est vrai que le terme employé ici est *epinoia*, comme dans la définition de la *prolepsis* chez Clément d'Alexandrie (Us. 255, 33).

2. *Ἀναγκάζοντες* (*Lettre à Hérodote*, *ibid.*), ailleurs : ἀναγκάζειν, ἀναγκάζειν (voir, s.u., les références dans l'Index de l'édition Arrighetti).

3. *Lettre à Hérodote*, 37, 15-1 (et Us., 255).

présente une valeur en soi, non pas indépendamment peut-être, mais, à coup sûr, préalablement à toute *anticipation* effective. On pourrait dire, à cet égard, que les dogmes épicuriens constituent un ensemble de prénotions.

En ce sens, donc, la formation de ce troisième groupe de prénotions relève d'une étude de la philosophie épicurienne tout entière, qui serait ici hors de propos. On se bornera à trois remarques.

97. 1^o On partira toujours, à ce niveau de la recherche, du langage et des prénotions qu'il indique. Mais l'objet de l'enquête sera maintenant, avant toute tentative d'application, la prénotion elle-même et son élaboration proprement philosophique, à l'aide du « raisonnement ». Le langage, alors, ne fournira qu'un point de départ, et pourra, à l'occasion, être critiqué et précisé. S'agissant, par exemple, du problème du temps, on s'en tiendra encore, contrairement à ce que font d'autres Écoles, au terme même et à ses usages courants : mais ce sera pour faire voir que le temps, précisément, n'est pas une prénotion¹. — Dans d'autres cas, le langage confond le genre et ses espèces. Par exemple, le mot de *rhétorique* est employé « selon un mode trop commun de la prénotion »² : il permet alors de confondre indûment la rhétorique des sophistes et celle des vrais politiques ; il ne faut donc pas s'en tenir à l'unité du genre³, mais distinguer soigneusement ses espèces⁴. Ailleurs, au contraire, on négligera les différences spécifiques, pour ne retenir que les « qualités communes »⁵. Nous avons cru reconnaître, dans l'« intérêt conforme au droit » de la Maxime XXXVII, une référence aux différentes constitutions⁶, qui seraient alors autant d'espèces auxquelles le concept même de droit servirait de genre : c'est bien ainsi que, selon Aristote, se présentent les différentes formes constitutionnelles⁷.

1. *Lettre à Hérodoté*, 72-73.

2. Philodème, *Rhét.*, t. II, p. 244, 14-15 (Sudhaus).

3. Philodème, *Rhét.*, t. II, p. 233, 9-11.

4. Philodème, *Rhét.*, t. II, pp. 218-219.

5. Philodème, *De Signis*, XXIV, 6 (De Lacy).

6. Cf. plus haut, p. 193 sq. et 200-3.

7. Aristote, *Politique*, IV déb.

2^o On a souligné plus haut que le raisonnement ne fait que « contribuer en quelque chose » à l'élaboration du concept. Un autre élément intervient dans la formation de celui-ci, et qui est d'ordre visuel. C'est ce que montre le passage de Philodème qu'on vient de traduire : « Les conceptions [litt. : les choses pensées] de la foule, conformes aux prénotions contemplées [κατὰ τὰς βλεπομένας προλήψεις]. On est bien ici en face d'une thèse épicurienne, plus précisément d'une règle de recherche : il faut conduire l'enquête « en référant¹ son objet aux prénotions contemplées en nous-mêmes »². Bailey note que le verbe βλέπειν n'est pas, chez Épicure, « le mot habituel pour désigner la sensation actuelle de la vision »³. C'est précisément pourquoi nous l'avons rendu par « contempler », en dépit des résonances platoniciennes que peut évoquer ce mot. Employé, en effet, pour désigner une espèce de vision intérieure, le verbe βλέπειν est parfaitement « habituel » dans l'Épicurisme : les deux textes qu'on vient de mentionner suffiraient à l'indiquer, et ce ne sont pas les seuls⁴. Pour ce qui concerne, en particulier, la prénotion du droit, le passage de Philodème est confirmé par le récit d'Hermarque, où l'on trouve ce même verbe, auquel, parfois, se substitue le mot plus proprement platonicien de *théoreîn*⁵. Il est loisible, sans doute, de mettre l'emploi de ce dernier mot sur le compte du néoplatonisme de Porphyre⁶ : il n'en resterait pas moins que celui-ci aurait reconnu, dans l'emploi épicurien de βλέπειν un démarche comparable à la contemplation platonicienne. On peut se demander si ces textes n'aidèrent pas à jeter quelque lumière sur le fameux problème du « quatrième critère » (l'« intuition de l'esprit »). Il suffit ici de remarquer que

1. Ἀνάγοντες, cf. plus haut, p. 231, n. 2, et p. 226 (Philodème).

2. *Lettre à Hérodoté*, 72, 14-15 (Us.).

3. C. Bailey, *Epicurus, The Extant Remains*, p. 242, n. 4.

4. Cf. l'Index de l'édition G. Arrighetti, s.u. βλέπω.

5. Hermarque, ap. Porphyre, *De abst.*, I, 7-11 : βλέπειν (p. 90, 26), θεωρεῖν, θεωρία (p. 90, 7 ; 91, 2) αἰσθησιν λαβεῖν ou αἰσθάνεσθαι (p. 90, 4 ; 90, 19 ; 93, 19). — Mais on rappellera que les dieux sont dits λόγω θεωρητοί (scol. à K. Δ., I).

6. On ne partage plus l'avis de J. Bernays, selon lequel l'extrait donné par Porphyre serait une citation littérale du livre d'Hermarque (cf. H. Diels, *Philodemos Über die Götter*, op. cit., n° 6, p. 50, n. 1).

Lucrèce¹ et Cicéron² séparent très clairement la vision oculaire et l'intuition (ou contemplation), et que Diogène, comme nous y avons insisté plus haut³ distingue, dans son analyse de la prénotion, le concept proprement dit et l'image, ou *typos* qui y correspond.

98. 3^o Si l'intuition et le raisonnement sont requis conjointement pour former la prénotion, on peut conjecturer que celle-ci, encore qu'elle soit une « pensée commune »⁴, ne présente pas le même état d'élaboration chez le vulgaire et chez le philosophe. Et c'est en effet ce que dit Philodème : les philosophes épicuriens ne s'écartent de la foule « que sur un seul point : c'est que leur compréhension de ces choses n'est pas seulement reçue avec passivité, mais elle est fondée sur un raisonnement réfléchi et mise à l'abri de fréquents oublis. Bien au contraire, ils ne cessent d'appliquer aux choses indifférentes la mesure de ce qui occupe le rang des biens suprêmes ».

a) Le caractère authentiquement épicurien de ce texte nous est confirmé par Hermarque, où l'on retrouve, en particulier, le thème de l'oubli⁵. En matière de législation, l'intimidation parvient à suppléer l'intuition de l'utile et la réflexion sur les avantages de la loi⁶. La compréhension « passive » des prénotions

1. Lucrèce, IV, 721 sqq. (802 : « Et quia tenuia sunt, nisi quae contendit, acute|cernere non potis est animus... » ; *cernere* se trouve également dans le texte de Cicéron, cité dans la note suivante, et l'on peut se demander s'il ne traduit pas βλέπειν).

2. Cicéron, *De natura deorum*, I, XIX, 49 : « Epicurus autem, qui res occultas et penitus abditas non modo uideat animo sed etiam sic tractet ut manu, docet eam esse uim et naturam deorum ut primum non sensu sed mente cernantur... ».

3. Cf. plus haut, p. 28 sqq.

4. κοινή τοῦ θεοῦ νόησις (*Lettre à Ménécée*, 123, 17, Us.) ; mais καθολική, dans Diog. Laërce, X, 33, 13 (Long), signifie, bien entendu, « universelle », par rapport aux cas d'espèce, et non pas : universellement répandue.

5. Hermarque, *ap. Porphyre, De abst.*, I, 8 (p. 90, 19-20, 27), 10 (p. 92, 21), cf. 11 (p. 93, 11). — On peut noter que le thème de l'oubli (par rapport à l'idée) est fréquent chez Platon, et pourrait renforcer l'analogie, indiquée plus haut (p. 229) entre l'idée platonicienne et la *prolepsis* d'Epicure.

6. Hermarque, *ibid.*, chap. 8 : Les législateurs « ont engagé les uns dans une réflexion sur l'utile, ceux qui, auparavant, le percevaient sans raisonner et, souvent, l'oubliaient, les autres, ils les ont terrifiés par le poids des peines ».

dont parle Philodème peut être comparée à la force « coactive » de la loi, dont il est question chez Hermarque. Elle se comparera surtout à ce processus automatique qui suffit, d'après le récit de Diogène, à former les prénotions (du premier groupe : du cheval ou du bœuf), lesquelles, à partir des sensations, se déposent spontanément dans l'esprit, sans qu'il y soit besoin d'un « raisonnement réfléchi ».

b) On comprend par là que, dans l'esprit du vulgaire, les prénotions ne produisent par le même effet que dans l'âme du philosophe ; que les Épicuriens, comme le dit encore Philodème, « s'écartent de l'opinion de la foule au sujet des choses qui s'adaptent aux prénotions » ; et même que le dynamisme de ces concepts, reçus simplement « d'une manière passive » et comme par ouï-dire, s'affaiblit si bien que la foule, la plupart du temps, n'en vient même pas à cette « adaptation » et à cette application, alors que les philosophes épicuriens « ne cessent d'appliquer aux choses indifférentes la mesure de ce qui occupe le rang des biens suprêmes ».

c) D'où, enfin, on serait amené à se demander si, en face de cette adaptation insuffisante des choses aux prénotions, il ne faut pas refuser à la foule, avec l'art de les appliquer, la connaissance même des prénotions. Il ne semble pas que l'Épicurisme ait jamais formulé la question ainsi. Elle pouvait pourtant se poser, par exemple, et plus particulièrement, en matière de théologie. Nous avons des dieux une « pensée commune », mais cependant les opinions de la foule « ne sont pas des prénotions, mais des suppositions erronées »¹. Même les doctrines théologiques des philosophes non-épicuriens sont des « rêves de gens pris de délire », au même titre que la théologie des poètes, des Mages, des Égyptiens².

Cependant, la nature a imprimé en nous une prénotion des dieux, et sur le contenu de ce concept (l'immortalité et la félicité parfaite des dieux), « non seulement les philosophes, mais aussi bien les hommes sans instruction » s'accordent³. Sextus énumère d'abord quelques thèses théologiques soutenues par les Dogma-

1. *Lettre à Ménécée*, 124 déb.

2. Cicéron, *De natura deorum*, I, XVI, 42-43.

3. *Id.*, *ibid.*, § 44.

tiques : leur variété même prouve leur « ignorance du vrai »¹. Il critique ensuite l'opinion, inaugurée par Critias², selon laquelle la croyance aux dieux aurait été introduite par des législateurs avisés : « Il est vrai sans doute que les hommes ont un concept (έννοια) des divinités, mais qui n'est pas le même » partout. Et si l'on concède ces divergences, en les expliquant par la diversité des peuples et de leurs législateurs, Sextus réplique : « Bien au contraire, tous les hommes ont une prénotion commune de dieu, selon laquelle il est un vivant impérissable et d'une félicité parfaite et hors d'atteinte de tout mal », ce qui montre bien que les hommes conçoivent cette idée « naturellement », et non pas sur l'injonction de quelque législateur³. — Le recours, dans ce texte, à la théologie épicurienne paraît incontestable, et l'usage polémique qui en est fait, tire parti des difficultés inhérentes à la doctrine.

Peut-être, d'ailleurs, à ne s'en tenir qu'au texte même d'Épicure, faut-il dire que la foule pêche par excès, et non par défaut : elle « ajoute »⁴ aux dieux des prédicats incompatibles avec leur essence ; ici encore, c'est bien l'« adaptation » des choses aux prénotions, qui fait problème.

3. Les maximes XXXVII et XXXVIII

99. On a parfois insisté, et avec raison, sur la valeur documentaire des maximes XXXVII et XXXVIII pour notre connaissance de la *prolepsis*⁵. Il nous reste donc à dégager, à la lumière de ce qui précède, les principaux enseignements de ce texte :

1° Le rôle de l'intuition, d'abord. Nous avons dit plus haut que le mot de prénotion apparaît, pour la première fois dans le recueil, dans la maxime XXXVII. Cela reste vrai littéralement. Mais il semble bien que ce mot soit déjà sous-entendu dans les maximes XXII à XXIV, qui ont pour objet le critère. La « fin »

1. Sextus Empiricus, *Adv. math.*, IX, 29.

2. Critias, in Sext. Emp., *ibid.*, IX, 54 (*Vors.*, 88 B 25).

3. Sext. Emp., *ibid.*, IX, 30-33.

4. προσάπτειν (*Lettre à Ménécée*, 123, 2 et 124, 8, Us.).

5. Par exemple, De Witt, *Epicurus...*, p. 147 ; Furley, *Two Studies...*, p. 204.

(*telos*)¹ est bien une prénotion (comme cela est confirmé par le texte de Philodème²), et la méthode d'analyse des données sensibles, esquissée dans la maxime XXIV, ne se conçoit pas sans un recours au concept. Cette maxime énumère les critères : « Les sensations, les affections et toute intuition de l'esprit » : ce dernier terme qui, comme tel, ne serait un critère que d'après « les Épicuriens » (et non d'après Épicure lui-même)³ inclut (s'il ne s'y identifie) les prénotions qui, sans cela, manqueraient dans cette énumération. On illustre souvent les « intuitions de l'esprit » par les images que nous recevons des dieux : or la connaissance que nous avons des dieux est précisément une prénotion. On peut donc se demander si prénotion et intuition ne sont pas équivalentes ; la dualité d'expressions expliquerait alors pourquoi certains « Épicuriens » ont cru devoir compter l'intuition comme quatrième critère. De toute manière, le rôle de la vision dans le maniement de la prénotion, qui est si fortement souligné par Philodème (mais aussi par Hermarque) doit remonter à Épicure même ;

2° Il faut en dire autant de la théorie de l'adaptation des choses aux prénotions, telle qu'on l'a exposée d'après Philodème et Hermarque : le fait que la locution qui la formule soit employée deux fois dans nos maximes, fournit à cet égard un indice suffisant, sans compter, comme le dira Numénus, qu'il fut acquis dès longtemps aux Épicuriens postérieurs qu'ils ne s'étaient jamais encore contredits entre eux, ni n'avaient contredit Épicure, en rien qui valût la peine d'en parler⁴. Il faut remarquer cependant que l'emploi de cette locution n'a pas, dans les deux maximes, le même sens que celui qu'on trouvera chez Philodème et qu'on trouverait sans doute, comme on peut le conjecturer, dans d'autres textes, perdus aujourd'hui, de la *Canonique* épicurienne. Car l'adaptation des choses aux prénotions n'est pas, ici, le fait de l'individu, mais de la collectivité. On est donc en face d'un emploi tout à fait spécifique de la prénotion : il n'est pas question d'enseigner à l'élève la méthode pour un bon usage du critère (comme dans les maximes XXII

1. K. Δ., XXII (§ 146, 5, Us.).

2. Philodème, *Rhétor.*, t. I, p. 254, 4-5 (Sudhaus).

3. Diog. L., X, 31. (cf. plus haut, p. 132, n. 6).

4. Numénus, *Fr.* 24 (trad. E. Des Places, p. 63).

et suivv.) ; il s'agit de décrire la manière dont la communauté politique applique, en fait, le critère. L'intention pédagogique n'en est pas moins présente ici (comme dans l'ensemble du recueil), mais elle a pour objet, non plus l'usage personnel du concept, mais la soumission à la loi, et une mise en garde contre le scepticisme ;

3^o Les termes de droit, de loi, de juste, d'intérêt font partie du vocabulaire courant : la prénotion qu'ils renferment n'est pas, cependant, l'objet d'une évidence sensible immédiate¹, et requiert une élaboration, à laquelle doit « contribuer le raisonnement ». En retour, la prénotion, encore qu'elle ne soit pas « innée », garde son fondement naturel, et le droit auquel elle s'applique, est naturel lui aussi, encore qu'il soit soumis à changement ;

4^o La théorie de la justice *passée* (« Si l'intérêt selon le droit vient à changer, mais que, pendant un certain temps, il s'adapte à la prénotion, il n'en était pas moins juste pendant ce temps... ») a comme parallèle (on peut même dire : comme fondement logique) la théorie de la sensation. Il n'est pas vrai, à la rigueur, que la tour carrée, vue de loin, m'apparaisse ronde : puisque les simulacres s'altèrent et se modifient dans l'intervalle, il faut dire que l'image qu'ils transmettent, est bien, à ce moment de sa réception, « conforme à la vérité »². Le réalisme de la théorie épicurienne de la sensation, qui implique, par sa thèse des simulacres, comme un dédoublement de la réalité, tient compte du processus temporel de la connaissance (« ce qui attend... ») et, par là, ne laisse aucune place aux prétendues « illusions des sens ». La sensation est (puis : était) vraie, pendant toute la durée de l'espace temporel, parcouru par les idoles. L'impression première de la tour ronde n'était pas plus fausse que le droit d'hier, à présent « changé », n'était injuste.

(On peut se demander, subsidiairement, si Épicure, qui s'est intéressé à la philosophie des Mégariques³, ne s'inspire pas aussi (tout en le détournant, bien entendu, de son sens originaire)

1. Cf. plus haut, p. 31.

2. Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, 208 (Us., p. 180, 24). — Cf. Lucrèce, IV, 104-109, 356-359, 553-562.

3. Épicure avait écrit un traité *Contre les Mégariques* (Diog. L., X, 27).

d'un argument avancé par Diodore Cronos¹ contre le mouvement, d'après lequel on pouvait seulement dire qu'une chose « a été en mouvement » (κεκινήσθαι), mais non pas qu'elle « est en mouvement » (κινεῖσθαι)².

Sans doute la sensation est-elle causée par les simulacres externes, alors que la loi est une création humaine. Mais c'est une création dont les conséquences, bonnes ou mauvaises, ne sont pas toujours prévisibles, et c'est pourquoi il faut (tout comme pour l'interprétation de l'image de la tour) mettre « en attente » le jugement à porter sur la loi — jusqu'à ce que « soit apparu » (ἀνεφάνη, XXXVIII, 7 Us.) son caractère utile (ou nuisible). La seule différence, du point de vue de la canonique, c'est qu'en matière de droit, des « circonstances nouvelles » peuvent infléchir, altérer et pervertir les « conséquences » de la loi ;

5^o On doit souligner, pour finir, combien l'application qu'il fait, en l'espèce, de la théorie de la prénotion témoigne de l'attitude accueillante d'Épicure à l'égard du droit.

Les Stoïciens, à partir de leur droit naturel, n'ont cessé de critiquer les coutumes et les dispositions des systèmes positifs. Mais la prénotion qu'ils nous attribuent des dieux et de leur providence laisse intactes les croyances et les fables de la religion traditionnelle. Bien mieux, la méthode allégorique et étymologique, élaborée par Chrysippe (bien qu'il n'en soit pas l'inventeur), parvient à transformer les croyances populaires en symboles philosophiques.

On constate exactement l'inverse chez Épicure. La formation du droit s'explique par un usage collectif du critère (qui, normalement, est réservé au seul philosophe), et la prénotion du droit valide tous les ordres nationaux qu'elle commande, jusqu'à prendre en compte leur passé. Or, de même que du droit, nous avons une prénotion de la divinité. Mais ce concept, pour universel qu'il soit, paraît bien être l'apanage du philosophe et,

1. D. J. Furley a écarté, à ce sujet, les difficultés chronologiques (*Two Studies...*, p. 131), et a esquissé, concernant le problème du mouvement, un rapprochement entre les deux philosophes (p. 131-135).

2. Sextus Empiricus, *Adv. math.*, X, 48 ; cf. K. Döring, *Die Megariker...*, fr. 123 et p. 131.

loin de prêter renfort aux religions nationales, sert à critiquer celles-ci, et à en disqualifier les croyances comme « suppositions fausses »¹. — D'où l'on voit assez que le « positivisme » d'Épicure est sélectif et, si l'on peut dire, préférentiel².

1. Sur la théologie épicurienne, on trouvera des indications bibliographiques et critiques dans le rapport magistral présenté par O.-R. Bloch au VIII^e Congrès de l'Association G.-Budé (*Actes*, p. 128-132). Parmi les travaux parus depuis lors, on doit mentionner les recherches précises de H. J. Krämer sur les sources — mais aussi sur l'originalité — de cette théologie (*Platonismus u. Hellenistische Philosophie*, de Gruyter éd., 1971, p. 131-187), et l'exposé d'ensemble que donne D. Babut, *La Religion des philosophes grecs*, P.U.F., 1974, p. 145-171. Je tiens à signaler enfin, n'en ayant eu connaissance que tardivement, le beau livre d'A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, Duckworth éd, 1974 : outre des pages synthétiques sur « les dieux d'Épicure » (p. 41-49), il contient des vues très justes sur le problème du droit et, en particulier, rejette la comparaison, aussi traditionnelle que superficielle, avec le *Contrat social* de Rousseau (p. 70).

2. La théorie de la prénotion, on l'a indiqué plus haut, n'est envisagée ici que par manière de détour et pour aider au commentaire des maximes XXXVII et XXXVIII. Pour un exposé d'ensemble des problèmes que soulève cette théorie, on se permet de renvoyer aux *Remarques sur l'origine épicurienne de la prénotion*, présentées au colloque de Chantilly sur *Les Stoïciens et leur logique*, dont les Actes sont à paraître, en 1977, chez J. Vrin.

CONCLUSION

100. H. Usener, on l'a rappelé au début de ce travail, s'était étonné de la place faite dans le Recueil, aux maximes juridiques : « Ce qu'elles enseignent, personne, assurément ne le comptera parmi les pièces maîtresses de la doctrine d'Épicure, qui déconseillait de prendre part à l'administration de la Cité ». Il est vrai qu'Épicure recommande la *vie privée*, mais ce qui la rend possible et nous dispense de prendre part aux affrontements et aux luttes politiques, ce sont précisément les lois. D'où l'on conclurait déjà que le droit est d'une importance capitale et proprement vitale, non pas peut-être pour la doctrine, mais pour l'existence même du philosophe. Or l'unique objet de la doctrine épicurienne est d'organiser et d'enseigner la vie philosophique : même la physique est subordonnée à cette fin, alors que le droit y contribue spontanément. La théorie épicurienne se propose, à la fois, de faire prendre conscience de cette contribution, et de protéger, contre les objections sceptiques, l'ordre juridique, en dehors duquel il ne saurait y avoir de philosophie. On dirait que c'est la condition humaine aussi bien que la condition du philosophe qui amènent Épicure à donner au droit une place de choix : la théorie du droit n'est peut-être pas une « pièce maîtresse » du système ; elle en est, en tout cas, une partie intégrante. Cela peut être corroboré par une analyse du Recueil des Maximes, où il semble bien que les maximes juridiques figurent comme une « seconde partie » (cf. plus loin, p. 261), et cela est confirmé, à défaut d'autres textes d'Épicure, par l'intérêt que les successeurs ne cesseront de manifester au droit, depuis Hermarque, jusqu'à Philodème et Lucrèce.

Épicure a rejeté la fiction, pythagoricienne et platonicienne, d'un législateur du langage. Mais il a admis, comme Hermarque nous l'apprend, des législateurs au sens propre du mot : ce sont,

tels Solon ou Pittacos, des sages, décrits en des termes qui rappellent de près les expressions dont se sert la *Lettre à Hérodo* pour illustrer l'activité de ces autres sages qui ont introduit les notions des choses invisibles, et des mots pour désigner ces choses. Le rapprochement des deux textes est si exact que le § 75 de la *Lettre* qui aligne deux verbes (*avoir conscience de...* et *prendre une vue d'ensemble*) pourrait servir, soit à confirmer le texte d'Hermarque (qui ne donne que le premier verbe), soit à le « corriger » (en mettant le second à sa place) (*ap. Porph., De abst.*, I, 9, p. 92, 5). Et en effet, qu'il y ait ou non union personnelle entre les sages philosophes et les sages législateurs, les uns et les autres sont des bienfaiteurs de l'humanité : ceux-là parce qu'ils révèlent aux hommes, avec l'existence de ces choses invisibles que sont le Vide et les Atomes, la doctrine du salut ; ceux-ci parce qu'ils ont assuré, en posant les lois, la sécurité des hommes et la protection de leur vie.

101. Socrate, Platon, Aristote et, du temps d'Épicure, les Stoïciens avaient consacré au droit des réflexions détaillées ; il serait étonnant que le seul Épicure s'en fût désintéressé. On a marqué plus haut les motivations personnelles qui, avant toute raison d'ordre doctrinal, ont pu tourner l'attention d'Épicure vers le droit : ses voyages et sa connaissance des relations internationales ; la fondation de l'École, retardée par le décret de Sophoclès, et son administration où il s'efforce de protéger l'École « le plus possible contre les conséquences de la législation sur les sociétés » (H. Steckel) ; enfin, le sage épicurien prendra soin de son patrimoine et ne craindra pas de s'engager, au besoin, dans le maquis de la procédure.

Ce qui distingue la théorie d'Épicure de celles de ses prédécesseurs (excepté, sans doute, Socrate) et de ses contemporains, c'est qu'elle s'abstient de toute critique et de toute proposition d'amendement ; en est donc absente toute espèce d'utopisme ou, comme on dirait plus correctement, s'agissant des Anciens, de réformisme. — On explique par là que, quand il lui arrive de s'en prendre à d'autres doctrines, Épicure ne les vise pas comme telles : comme des positions doctrinales ou des « options » métaphysiques ou politiques. Ce qu'il combat en elles, c'est la méconnaissance du droit positif. C'est ainsi qu'il critique la justice transcendante de Platon (qu'il tient pour inefficace), le

cosmopolitisme stoïcien (qu'il taxe, à tort peut-être, d'irréalisme) et le scepticisme cynique (qu'il juge irresponsable et subversif). Hermarque plus tard, puis Philodème s'attaqueront encore au scepticisme : ce qu'ils lui reprocheront, ce n'est pas tant la mise en doute théorique du *critère*, que la mise en question de la loi. Or la théorie épicurienne ne se contente pas de comprendre le droit ; elle ambitionne d'en renforcer la validité. L'absence de réformisme a donc pour contrepartie positive le souci de se porter au secours de la loi et des institutions. C'est sur ce point très précis de la défense du droit établi, que cette philosophie du « vivre caché » conserve une visée politique et, par là, reste fidèle à la tradition de la philosophie grecque.

Ce qu'Épicure a tenté, c'est une *théorie générale*, plutôt qu'une *philosophie* du droit — ces deux expressions étant entendues au sens qu'elles ont de nos jours quand des juristes préfèrent pour titre de leurs recherches la première formule à la seconde, afin de prendre leurs distances à l'égard des excès de la spéculation philosophique (hégélienne, surtout). Et sans doute Épicure n'est-il pas un juriste de profession (pour faire valoir, par opposition, les jurisconsultes romains, on a exagéré beaucoup l'absence, à Athènes, de juristes spécialisés : les logographes et les greffiers sont bien dépositaires d'un savoir technique, sans lequel le fonctionnement des institutions politiques et judiciaires ne serait pas assuré). Mais il avait une connaissance suffisante du droit existant et l'on peut penser qu'il n'aurait pas, en face d'une question de procédure, « prêté à rire » (*Gorg.*, 474 a 1) comme Socrate, que certains savants créditent pourtant d'un « positivisme juridique ». Il faut rappeler ici, une fois de plus, l'influence de Nausiphane, avec lequel Épicure avait étudié la rhétorique et la politique. Et l'on constate, quelque deux cents ans plus tard, dans la *Rhétorique* de Philodème, que l'adhésion à l'École n'excluait nullement la lecture des orateurs attiques.

102. On résume souvent la théorie d'Épicure par le terme de *contrat*, et la considère comme un antécédent du *Contrat Social* ; on juge que, pour Épicure, la loi n'est rien « autre chose qu'une convention changeante des hommes » ce qui, pour finir, permet de voir dans sa théorie un *conventionnalisme*.

L'emploi de ce dernier mot n'est peut-être pas très pertinent. D'abord parce qu'on s'en sert parfois comme d'un terme d'injure, et même s'il en est fait un usage plus modéré, le mot paraît impliquer une option métaphysique (ou anti-métaphysique) qui ne pouvait pas, sans anachronisme, avoir été celle d'Épicure. On sait en effet que la transformation que subit le droit contemporain (et que reflète la doctrine juridique qui la commente) est peu favorable à l'idée de contrat et aux connotations qui, depuis la Renaissance, s'y sont attachées : humanisme, subjectivisme, volontarisme, sans même parler des droits subjectifs. De tout cela, il ne saurait être question dans une philosophie antique, fût-elle d'inspiration atomistique. L'idée même que la loi puisse se comprendre comme un contrat, n'est pas du tout une découverte d'Épicure : c'est alors un lieu commun et qui figure comme tel dans la *Rhétorique* d'Aristote. Si Épicure reprend cette idée et l'intègre dans sa définition du droit (qui est une prénotion, c'est-à-dire une notion naturelle), c'est pour donner au droit le fondement le plus ferme qu'il pût recevoir à cette époque de déclin : montrer, par l'idée d'intérêt réciproque, que tous les usagers y trouvent leur compte. C'est, plus précisément, chercher un fondement naturel au droit positif, à un moment où le droit est mis en question de tous les côtés — et par le « naturalisme » stoïcien non moins que par le scepticisme. Aussi, dans cette théorie épicurienne n'y a-t-il pas trace d'éléments « volontaristes » ou d'arbitraire (on sait que ce sont ces deux reproches que Hegel adressera à Rousseau). Qu'on relise, à défaut de textes d'Épicure même, la généalogie du droit chez Hermarque : c'est par leur sagesse que les sages posent des lois qu'ils n'ont pas besoin d'imposer : la grande majorité des hommes se soumettaient volontiers à ces mesures qu'ils jugeaient utiles. Il est remarquable qu'Hermarque ne recoure même pas au schème du contrat, ni du contrat social. C'est chez Lucrèce seulement qu'on trouvera l'élaboration de cette imagerie qui devait faire peser son équivoque sur les doctrines du contrat des *xvii^e* et *xviii^e* siècles : construction rationnelle ou récit historique. Enfin, si la loi, qu'elle soit ou non « convention », est « changeante », ce n'est pas la faute du théoricien qui ne fait que constater ce changement (comme son critique pourrait, à son tour, le constater) ; il est vrai qu'il est de bonne guerre, sinon de

bonne méthode, de disqualifier une analyse en attribuant à son auteur la responsabilité des faits mêmes sur lesquels elle porte.

103. Cette analyse, on a essayé de le montrer, prend pour objet des faits et des lois empruntés à l'« histoire moderne et contemporaine » et ne doit pas en être séparée — encore que le haut degré de généralité où se tiennent les Maximes ne permette pas toujours d'assigner d'une manière univoque les matériaux qui leur servent de support. On a vu, conjointement, que l'analyse s'appuie sur des concepts et des dogmes empruntés, eux, à la doctrine même d'Épicure, ce qui suffirait à prouver que la théorie du droit n'est pas, dans l'ensemble de la doctrine, une pièce rapportée. Parmi les thèmes épicuriens de cette théorie, on retrouve la « peur que la mort ne soit quelque chose pour nous ». En face de cette peur, le droit remplit un office comparable (bien que non identique) à celui de la physique. Celle-ci nous enseigne que « la mort n'est rien pour nous ». Le droit, en attendant, nous permet de vivre : il assure aux « justes », qui sont majoritaires, la *sécurité*, et il se sert de cette peur pour contraindre les « injustes » à compromettre le moins possible cette assurance.

C'est parce que la justice, c'est-à-dire le respect de la légalité, apporte au droit une garantie d'ordre psychologique et social (sans laquelle le sage ne saurait parvenir au bonheur), qu'on peut la mettre à part des autres vertus : même chez Épicure, la justice reste, en un sens, cette vertu universelle qu'elle était dans la tradition, de Théognis à Aristote. Mais cette dignité éminente, elle ne la tient pas de ce que, par opposition aux autres vertus, elle ne reposerait que sur la « contrainte » et sur la « convention » (L. Strauss) : la justice, dans l'état actuel des choses, est naturelle, parce qu'avantageuse, et l'« élément de contrainte donc de douleur » est présent dans les autres vertus aussi bien, mais se réduit, dans toutes, par le calcul des plaisirs et des peines.

Il est difficile de savoir si Hobbes a été influencé par l'éthique d'Épicure ; il ne le cite, et encore très rarement, que pour des questions de physique. Mais la comparaison, ici, s'impose. Pour Hobbes, le mal suprême est (la peur de) la mort violente. Il n'en est sans doute pas de même pour Épicure, mais bien pour la

plupart des hommes, au jugement d'Épicure. Privé de cette peur, qui lui fournit son contre-motif le plus puissant, le droit manquerait de toute effectivité. Parmi les divers concepts qui déterminent la théorie épicurienne : intérêt, réciprocité, convention, sécurité, il ne faut pas isoler les premiers, qui semblent faire référence surtout au droit privé (l'une des critiques hégéliennes contre Rousseau consistera à incriminer la « transposition des déterminations » du droit civil dans le droit constitutionnel) : s'il fallait en souligner un, ce serait celui de *sécurité* qui, lui, se rapporte essentiellement au droit criminel. La *généalogie* d'Hermarque ne laisse aucun doute là-dessus, et les deux maximes consacrées à l'injustice le suggèrent aussi : selon Épicure, le « fait primitif » dans la formation du droit et, partant, dans toute réflexion qui prend le droit pour objet, c'est l'homicide volontaire.

Hésiode avait dit que les bêtes s'entre-dévorent, « puisqu'il n'est point parmi elles de justice », et Colotès fera écho : si l'on supprimait les institutions et les lois, « nous mènerions une vie de bêtes et n'importe qui, avec un peu de chance, mangerait, autant dire, n'importe qui ». « Renoncer à la guerre... et établir les lois » : c'est ainsi qu'Horace décrira le passage de la bestialité à l'humanité (de l'état de nature, dira-t-on à partir de Hobbes, à l'état civil). Dans l'Épicurisme, le droit est la seule acquisition positive de la civilisation : il réprime la prolifération des désirs exorbitants, et permet au philosophe de se consacrer à l'ascèse des désirs nécessaires. — Les sciences et la philosophie supposent du *loisir* : cela, Aristote l'avait dit. Ce qu'Épicure y ajoute, c'est qu'elles requièrent aussi la *sécurité*. En quoi il n'a été contredit que par Socrate, mais sera rejoint par Spinoza : c'est bien le concept de sécurité, privée et publique, qui peut résumer le sous-titre du *Théologico-Politique*.

104. Le « droit selon sa nature » est une convention, soit. Mais pour le cas où cette convention serait violée, il y a des autorités « chargées de punir » ceux qui l'auraient enfreinte (XXXIV). C'est donc qu'il entre également dans la nature du droit d'être sanctionné (et c'est parce qu'il ne l'est pas, que le « droit naturel », tout comme la Justice selon Platon, « n'est pas quelque chose en soi », XXXIII). Le droit selon sa nature, autrement dit, est et ne peut être que le droit positif. C'est donc

un contresens irrecevable, que de prêter à Épicure un droit naturel au sens de la tradition, passée ou à venir.

Dans sa *Philosophie du droit*, M. Villey a recensé les « philosophies contemporaines des valeurs ou fonctions du droit » qui joignent (ou confondent) les différentes *finalités* du droit en un « cocktail » accueillant : il se trouve que l'une de ces fins est, précisément, la « fonction de sécurité ». Ce n'est pas sans doute la seule. Dans les éclectismes modernes, « la justice n'est pas oubliée » (M. Villey, § 108) : elle ne l'est pas non plus chez Épicure. Mais il ne s'agit pas chez lui d'une fonction concurrente, mais plutôt d'un élément compris analytiquement dans l'« intérêt qu'il y a à ne pas se nuire mutuellement ». Il peut arriver qu'une loi cesse d'être utile, donc d'être juste. Mais l'on ne rencontre pas, dans les textes épicuriens mêmes, cette possibilité d'une critique philosophique des lois qui se trouvera ensuite chez Hermarque et chez Philodème. Pour Épicure, si une loi cesse d'être juste, c'est le corps politique comme tel qui décide de la modifier, et de la mettre en accord, soit avec un nouveau *standard* de l'« intérêt conforme au juste », soit avec la contingence des « circonstances ». Si bien qu'en fin de compte, c'est toujours le législateur qui définit, fût-ce à retardement, la justice, et qui la transcrit en termes de droit positif.

105. La portée de la théorie épicurienne n'a guère été comprise dans l'Antiquité, parce qu'en dépit des éléments qu'elle a pu prendre à la tradition, elle ne répond pas à la question que celle-ci s'était posée. Des sophistes aux Stoïciens, en passant par Platon et par Aristote, cette question peut se formuler ainsi : Qu'est-ce qu'un droit juste ? Pour Épicure, la question serait plutôt : Qu'est-ce que le droit ?, et son ambition est de démontrer, à l'aide des notions d'intérêt, de contrat et de sécurité, la justice du droit existant.

L'originalité de cette théorie ne pouvait apparaître qu'aux temps modernes, depuis Hobbes, comme il faut le répéter, et à notre époque même, à la lumière de doctrines auxquelles, sans doute, on ne peut ni assimiler la théorie d'Épicure ni la coordonner d'une manière univoque, mais dont elle apparaît, par l'« illusion rétrograde » et éclairante, comme l'antécédent : le positivisme juridique, l'étatisme de Kelsen (et d'autres), la doctrine (positiviste) de la défense sociale. C'est parce que de

telles doctrines étaient alors inédites, qu'on peut pardonner à Épicure le caractère « unilatéral » ou l'étroitesse de sa théorie, c'est-à-dire les nécessaires limites qui conditionnent toute découverte. Car il va sans dire que cette théorie — même en tant qu'elle essaie simplement de saisir l'essence du droit — n'est ni la seule possible ni, probablement, la plus compréhensive — du moins au niveau d'une « théorie générale ». Il en va autrement, si on la replace à son niveau historique. Car s'il est vrai, comme le pensait Hegel, que « toute philosophie appartient à son temps et demeure captive de sa limitation », on jugera que la théorie épicurienne décrit assez exactement la fonction du droit de son époque (et, à cet égard, est complémentaire du droit naturel et du cosmopolitisme stoïciens). — Au reste, si cette théorie s'expose à des critiques d'ordres divers (où les conceptions du monde tiendraient une grande place), elle peut mériter l'estime du juriste, tant par son objectif (essayer de comprendre la nature du droit, plutôt que d'imaginer un droit naturel) que par sa méthode, qui vise à donner du droit positif une description phénoménologique, désencombrée de toute métaphysique, soit absolutiste (Platon), soit relativiste (scepticisme académique et cynique).

106. Si la théorie épicurienne fait déjà preuve, avant la lettre, d'une certaine neutralité axiologique, ce n'est cependant pas seulement pour des raisons de méthode. S'il est permis d'employer un vocabulaire moderne, on pourrait dire qu'elle ne fait aucune place à une quelconque politique juridique et qu'elle enveloppe, d'autre part, un double refus de ce que, de son temps, on n'appelait pas encore idéologie : elle interdit de comprendre le droit même comme une idéologie, et elle dénie aux idéologies du jour (les « vaines opinions ») tout droit de regard, et de critique, sur l'élaboration et l'amendement du droit. S'il a un fondement naturel, c'est parce que le droit est une création collective, qu'il importe de mettre à l'abri de toute initiative individuelle de dénigrement ou de réformisme, qui n'aboutirait qu'à affaiblir la sécurité. Or, bien que les changements constitutionnels aient des répercussions sur le droit, on peut dire que, dans et par sa fonction de sécurité, le droit est relativement indépendant des fluctuations politiques et, par là, offre à l'individu, qui n'est plus un citoyen, la seule garantie assurée « à l'égard des hommes ». La

théorie d'Épicure est — positivement, si l'on peut dire — apolitique. En dépit des qualités diplomatiques dont il a donné la preuve dans ses rapports avec les Pouvoirs, on sait qu'Épicure ne s'est senti attiré, ni par les cours des rois, ni par ce qui pouvait subsister de vie démocratique à Athènes. Cet apolitisme, déjà censuré par Plutarque, lui a été reproché vertueusement par les modernes aussi bien, à partir de l'idéal de la Cité classique qui, pourtant, ne subsiste pas plus aujourd'hui que du temps d'Épicure. Peut-être dirait-on, plus simplement, que le fondateur d'une communauté à laquelle la désagrégation de l'Empire et la décomposition interne des Cités ne fournissaient aucune structure d'accueil, n'a voulu être, ni courtisan, ni partisan, ni militant. Et pas davantage idéologue, au sens où l'on a pu parler du « ciment idéologique » que le cosmopolitisme stoïcien apportait aux tentatives d'unification du monde grec (et barbare) ; il faut reconnaître d'ailleurs que si les luttes des Diadoques pouvaient s'interpréter comme de telles tentatives, ce mouvement de l'histoire ne devait recevoir sa consécration, et proprement son sens, que grâce à la conquête romaine. Il est remarquable en tout cas que bien qu'Épicure ait médité sur l'origine et la préhistoire du genre humain, il n'y ait pas trace chez lui d'une philosophie de l'histoire ni d'une théorie politique. On peut même penser que c'est son refus (ou son inaptitude, comme on voudra) de trouver un *sens* à l'histoire contemporaine, qui a rendu possible sa découverte du droit en tant que droit, débarrassé de tout élément idéologique, et réduit à la fonction de sécurité (p. 14, n. 2 *if.*).

Les doctrines positivistes évoquées plus haut, quelles qu'en soient les motivations, permettent d'attribuer à la théorie d'Épicure une actualité, discrète mais réelle. Au-delà de ce domaine restreint de la science juridique, cette théorie pourrait-elle recevoir aujourd'hui une signification plus large et rencontrer un intérêt plus général ? Il ne le semble pas. Car quel enthousiasme peut bien soulever une théorie qui exalte la sécurité (alors que le « vivre dangereusement », découvert depuis peu, est toujours admiré, sinon pratiqué), qui magnifie le droit (alors qu'est dénoncé le « droit pénal oppressif » et que la loi, en pleine crise d'ailleurs, est contestée en tant qu'instrument de répression — mouvement puissant s'il en fut, auquel des juristes

de profession, tels MM. Gramatica ou Versele, ont apporté leur caution), une théorie, enfin, qui fait preuve de cécité à l'égard de l'histoire? Cela est vrai et il est peut-être bon qu'il en soit ainsi. Mais, à défaut d'une adhésion spontanée, la théorie épicurienne pourrait provoquer une réflexion et, malgré ses limites historiques, aider à poser des questions. Ainsi, le sens de l'histoire n'est un objet de foi que pour ceux qui font l'histoire, rarement pour ceux qui la subissent : pour Démétrios Poliorcète, pour Lysimaque, pour Antigone Gonatas — mais non pas, à l'époque hellénistique, pour un habitant d'Athènes. — Que le droit soit une idéologie oppressive (revendicative, jugera Aug. Comte ; niveleuse, s'il faut en croire Nietzsche, et attentatoire à l'avenir de l'homme), cela même est une assertion idéologique qui, pour seulement s'énoncer, se propager et s'imposer, doit requérir la protection de l'ordre établi — lequel est garanti par le droit (p. 99). — De la sécurité, enfin, il est aisé de croire et de dire qu'on fait bon marché : il est plus difficile, ensuite, de « mettre ses actes en accord avec ses paroles » (*Max. Cap.*, XXV).

La théorie du droit, pas plus que l'ensemble de la philosophie épicurienne, n'est une école d'héroïsme. Mais bien de sincérité ou, plus clairement, de lucidité. Épicure a voulu démythifier l'Univers, et démystifier les doctrines, les opinions communes, les attitudes avantageuses. Dans sa *Lettre à Ménécée*, il avait écarté comme dérisoires les « plaisanteries [entendons : les jactances] en des matières qui n'en comportent pas ». Et cela, même aujourd'hui, est une leçon toujours bonne à prendre.

APPENDICE I

STRUCTURE DU RECUEIL
DES MAXIMES CAPITALES (Note 3 de la p. 12)

La thèse de H. Usener est encore soutenue, en 1968, par les éditeurs de *Diogenes Laertius*, X (F. Meiner éd., p. 158, n. 243), jusque dans le détail de l'argumentation (le recueil est incomplet ; des points importants y sont passés sous silence, alors que des points sans importance s'y trouvent traités ; il y a des « doublets » ; aucun principe directeur n'y prédomine). Il est vrai qu'en 1926, C. Bailey, à la suite de G. Giussani (1896-98) et d'E. Bignone (1920), a discuté les critiques d'Usener et de Gassendi, et a proposé, très prudemment d'ailleurs, une « brève analyse » qui distingue, dans le recueil, 11 parties. Il s'agit d'une analyse thématique (ou : par matières) tout à fait plausible, et qu'il vaut la peine de reproduire ici.

« (1) I-IV. Le τετραφάρμακος — les quatre principes fondamentaux nécessaires pour la vie tranquille ; (2) V. La relation entre plaisir et vertu ; (3) VI, VII. Protection à l'égard de perturbations externes ; (4) VIII-X. La sélection des plaisirs ; (5) XI-XIII. La valeur éthique de la science physique ; (6) XIV-XXI. La vie du sage par rapport à la nature, à ses compagnons et au plaisir vrai (ce groupe peut être subdivisé) ; (7) XXII-XXVI. Épreuves et critères de l'action morale (c'est-à-dire, vraiment plaisante) ; (8) XXVII, XXVIII. Amitié ; (9) XXIX-XXX. La classification des désirs ; (10) XXXI-XXXVIII. Justice et injustice ; (11) XXXIX, XL. La vie du sage dans la communauté épicurienne » (*Epicurus, The Extant Remains*, Oxford, 1926 [reprod. Hildesheim/New York, 1975], p. 346).

C'est Bailey également qui s'est interrogé sur l'intention du recueil, et a fait remarquer, contre Usener, que son objet n'est pas du tout un « sommaire complet de l'ensemble du système d'Épicure » (p. 345), observation très juste, et qui détruit le présupposé commun à presque tous les arguments de détail

qu'on avait fait valoir contre l'« incohérence » du recueil. — En 1954, De Witt a eu l'insigne mérite de tenter une classification des écrits épicuriens, envisagés à la fois d'après le *genre littéraire* auquel ils ressortissent et selon la fin, philosophique et pédagogique, qu'ils se proposent (*Epicurus...*, chap. VI). On regrette seulement que les *Kyriai Doxai* soient restées un peu en marge de cette enquête (p. 111), dont on peut au moins retenir l'insistance mise sur le jugement de Cicéron (« Cicéron était près de la vérité en pensant qu'elles portaient leur titre 'comme étant d'une extrême importance pour la vie heureuse' » [*De fin.*, II, VII, 20]), et sur le fait qu'elles s'opposent aux « fausses doctrines » d'autres philosophes et de la foule ; on remarquera, enfin, que la question de savoir si c'est bien Épicure qui en est l'auteur, n'est même pas posée (Bailey déjà, pour sa part, l'avait tranchée par l'affirmative, p. 347).

Les remarques suivantes ne visent en aucune manière une « explication », même sommaire, du recueil, et la traduction qui les accompagne, faite sur le texte de H. S. Long, doit seulement leur servir de support, et renonce volontairement à tout apparat (et toute apparence) d'érudition. Elles restent étroitement subordonnées à l'objet de cet ouvrage et se proposent seulement d'y apporter un éclaircissement et un argument subsidiaires. L'organisation des maximes juridiques et la place qui leur est faite dans l'ensemble du recueil nous ont semblé procéder d'une intention précise. Or, l'existence d'une telle intention pourrait être contestée dans son principe même, et par manière de question préjudicielle, s'il était vrai que, dans son ensemble, l'ordonnance du recueil fût le résultat du hasard ou, comme l'a dit joliment Bailey en résumant les critiques de Gassendi et d'Usener, d'une compilation faite par « quelque élève d'Épicure, fidèle, mais pas très intelligent » (p. 344). Il s'agit donc seulement de nous demander si le mot de composition, appliqué au recueil, peut recevoir un sens acceptable, et si l'on peut y déceler, même provisoirement et sous réserve d'une vérification plus approfondie, une intention philosophique. (Et sous réserve, comme il est à peine besoin de le dire, du problème général — bien que, de fait, particularisé dans chaque cas — des « recueils », consti-

tués à des fins diverses (cf. *Les Stoïciens*, Bibl. de la Pléiade, p. 89), comme les *Définitions* de [Platon], le *Manuel* d'Épictète, le *Florilège* de Stobée etc. et, pour Épicure, le *Gnomologium* du Vatican : il est trop clair que, s'il y avait ici une « composition », elle ne serait pas due à Épicure).

La forme de l'aphorisme (dont l'origine prochaine se trouve dans les sentences morales de Démocrite, mais qu'on doit rattacher aussi à la « gnomologie élégiaque » de Théognis, et jusqu'aux apophtegmes des « Sept » Sages, caractérisés, selon le *Protagoras*, 343 a-b, par leur « brièveté laconique » — à quoi répond, chez Épicure, ce que De Witt a appelé la « préférence liturgique », p. 107) ne semble pas s'accommoder aisément de la forme d'un recueil structuré. L'aphorisme jouit d'une autonomie, dédaigneuse du contexte, et c'en est même, pour Épicure et du temps d'Épicure, la fin principale. Ainsi, la maxime sur la douleur est comme un remède qu'on extrait, en cas de besoin, de sa pharmacie portative (*De fin.*, II, VII, 22), et c'est un remède parfaitement efficace, bien plus que les discours des Stoïciens, (Tusc., V, xxxi, 88). Mais les Stoïciens, eux aussi, ont recours, sinon à des maximes, du moins à des « raisonnements concis et précis » (*De fin.*, III, VII, 26), dont chaque prémisses affecte la forme gnomique et s'apparente à la formule liturgique : leur brièveté répudiant expressément la tirade oratoire (*Logique et Analyse*, 21 à 24 Louvain/Paris, Déc. 1963, p. 450-456). A cet égard, l'emploi de l'aphorisme, s'il n'est pas, chez Épicure, nouveau dans la forme, l'est bien par l'exigence de l'époque qui l'appelle et par la fin que le philosophe lui assigne : permettre de faire face à toute situation donnée. L'autonomie de l'aphorisme vient de là, mais aussi de l'origine commune de toutes ces maximes : la sagesse épicurienne que chacune, à sa manière, reflète entièrement. Reste à savoir si ces atomes de sagesse s'agrègent, dans l'ordonnance du recueil, en un *cosmos*, étant entendu, comme Bailey l'avait dit et comme la lecture la plus superficielle le confirme, que cet ordre ne saurait être celui d'un résumé du système.

Ce qui pourrait le faire pressentir, c'est que le recueil était destiné à être appris par cœur (*De fin.*, II, VII, 20), et cet apprentissage ne devait pas se faire d'une manière mécanique et passive (*pathéticós* : Philodème, *Rhét.*, I, p. 254, 32) : « la dispo-

sition d'esprit du lecteur antique est *active* » (J. Andrieu, *Le dialogue antique*, « Les Belles Lettres », 1954, p. 205). Or, quelle que soit, à cet égard, la différence (et l'étendue de la variété des procédés possibles) qu'on peut imaginer entre la mnémotechnique d'Hippias (D. K., 86 A 11, 12) et la remémoration philosophique selon Platon (*Phèdre*, 274 e-275 b 3), on n'admettra pas, sans nécessité, que les maximes épicuriennes se succèdent dans un ordre « rhapsodique », qui eût découragé l'effort du lecteur, plutôt que de le favoriser. On ne supposera pas, pour autant, que l'ordre réel soit aisé à ressaisir, ni même qu'il nous soit accessible du tout. C'est que nous ne sommes plus dans la « disposition d'esprit du lecteur antique », ne serait-ce qu'en raison de nos habitudes rhétoriques et de nos préjugés stylistiques, qui ne sont pas ceux des anciens : ainsi, par exemple, des notions de « couronnement » (*Les dialogues de Platon*³, p. xvii, 2^o) ou de « digression » (*Questions platon.*, p. 227). C'est donc à titre « tentatif », seulement ou, comme diraient les commentateurs antiques, *peirastique*, qu'on hasardera les remarques suivantes.

..

I-IV. Le *quadruple remède* est placé en tête du recueil : l'ensemble des maximes qui contiennent le sommaire de l'« art de vivre » (*De fin.*, I, xiii, 42) s'ouvre ainsi sur les quatre enseignements qui en sont comme la quintessence. Il est à remarquer : 1^o que des quatre formules lapidaires qui énoncent ce remède (*Usener, Epic.*, p. 69, 18-19), aucune, à l'exception de la seconde, ne se trouve, sous cette forme, dans nos maximes. On dirait plutôt que ces maximes construisent des raisonnements, dont ces formules donnent la conclusion : encore n'est-ce pas évident, « au premier abord » (*Bailey*, p. 349), pour la troisième maxime. *Usener* a fait observer que la division de la doctrine morale, dans la *Lettre à Ménécée*, est tripartite, bien que la X^e maxime revienne à la quadripartition (*ibid.*) ; celle-ci, dans X, n'est d'ailleurs pas exactement superposable au « quadruple remède ». D'où l'on conclura : a) que nous sommes fort éloignés, ici, du dogmatisme pythagoricien du αὐτὸς ἔφα ; b) qu'en dépit de leur forme aphoristique, les quatre premières maximes s'attachent à raisonner, plutôt qu'à conclure, et à enseigner la vérité, plutôt qu'à la proclamer ;

Maximes Capitales

I. Un être bienheureux et impérissable n'a pas lui-même de tracés, ni n'en suscite à autrui, si bien qu'il n'est sujet ni à des accès de colère, ni à des mouvements de favoritisme ; car tout cela relève de la faiblesse.

II. La mort n'est rien pour nous ; car ce qui est dissous ne sent rien ; or ce qui ne sent rien n'est rien pour nous.

III. L'intensité des plaisirs trouve son terme dans la réduction intégrale de la douleur. Or là où le plaisir est présent, aussi longtemps qu'il persiste, il n'y a pas de douleur, ni physique ni morale, ni les deux ensemble.

IV. Une douleur ne s'attarde pas continûment dans la chair : si elle est aiguë, elle ne se présente qu'un très court instant, et si elle surpasse seulement en degré le plaisir dans la chair, elle ne l'accompagne pas pendant de longues journées. Quant aux états de faiblesse résultant d'une mauvaise complexion, ils comportent même, dans la chair, un excès de plaisir sur la douleur.

2° Qu'on saisisse déjà par là la visée protreptique de tout le recueil, présente encore, comme Bignone l'a bien montré, au début de la *Lettre à Ménécée*. Cette visée qui tend essentiellement à introduire à la « vraie doctrine », à la *vera ratio* (Lucrèce, V, 1117), n'exclut certes pas, comme on le verra à partir de la Maxime VII, la polémique contre les fausses doctrines. Mais cette polémique procède alors à visage découvert, et il est tout à fait improbable, en revanche, qu'elle se soit exprimée, même d'une manière implicite, dans les maximes III et IV. La vérité que ces maximes exposent est bien contraire aux doctrines des Cyrénaïques et de Platon, mais c'est cette vérité seule qui y est exposée, et non pas l'erreur qu'elle abolit. (Ce qui n'empêche, bien entendu, que, pour le commentaire de ἀρρωστία (IV) dont le sens paraît bien être celui que le mot présente dans l'*Éthique à Nicomaque*, III, 7, 1115 a 2, on ne puisse évoquer aussi le *Philèbe*, 46 a) ;

3° Que le quadruple remède, placé au début du recueil, s'applique aux douleurs morales (la crainte des dieux, la peur de mourir) et aux douleurs physiques. — a) J. M. Rist, avec grande raison, a jugé « trompeuse » la qualification d'« hédonisme », donnée à la doctrine d'Épicure (*Epicurus*, p. 125). Et, en effet, il semble bien que la première chose à comprendre, si l'on veut approcher cette doctrine, c'est qu'elle vise à extirper la douleur et, par là seulement, rencontre le plaisir, qui n'est rien d'autre, précisément, que la cessation de toute douleur. C'est la douleur qui, dans l'Épicurisme, est le *fait primitif*, et le concept unifiant des quatre maladies à quoi le quadruple remède doit apporter la guérison : c'est donc, en ce sens, un faux parallélisme qui fait mettre sur le même plan la recherche du plaisir comme du plus grand bien, et la répugnance à l'égard de la douleur comme du plus grand mal (*De fin.*, I, ix, 30) ; — b) par où l'on voit, comme cela a déjà été noté dans ce qui précède, que l'Épicurisme se rattache à Pyrrhon, bien plus qu'à Aristippe. Les analyses psychologiques (et physiologiques) des maximes III et IV (qui ont pu être reprises et développées, comme l'indique Usener, par Sénèque) apparaissent ainsi comme une tentative, un peu sophistiquée, de transposer, et de convertir en technique, l'*apathie* et l'*ataraxie* pyrrhoniennes.

progression raisonnée, un mouvement de pensée qui, plutôt que de laisser les aphorismes dans leur indépendance et, en ce sens, dans leur isolement, les joindrait dans une (ou des) unité(s) dynamique(s). La difficulté (et le danger d'arbitraire) qu'il y a à ressaisir un tel ordre, peut être limitée par l'attention donnée à l'expression verbale des pensées.

V-VI. — Ces deux maximes, de la manière dont elles sont placées, ont une même fonction, et elles commandent toute la suite du recueil. Elles indiquent la *fin* (bien que le mot *télos*, dans son sens technique, ne soit prononcé qu'en XXII) : « vivre plaisamment », et l'assortissent de deux conditions : « vivre bellement », c'est-à-dire selon la vertu ; et « vivre en sécurité à l'égard des hommes ». Qu'il y ait un niveau où la fin et ses conditions soient ramenées à une coïncidence rigoureuse, celui où le sage vit « comme un dieu parmi les hommes » (*Lettre à Ménécée*, fin) n'empêche pas qu'au départ, l'apprenti-philosophe, destinataire du recueil, fera la part de l'intériorité et de l'extériorité : la « sécurité » étant du domaine des choses dont les Stoïciens affirment qu'elles « ne dépendent pas de nous », mais que l'Épicurisme essaie, dans la mesure du possible, de se rendre favorables. Or, bien qu'il en soit encore question dans les maximes qui suivent immédiatement, la sécurité comme telle n'est traitée que dans ce que, très grossièrement il est vrai, on appellerait la seconde partie du recueil, c'est-à-dire dans les maximes XXXI-XL. La « première » partie porterait alors sur le plaisir, et sur ses rapports avec la vertu. Cette disposition globale sera assouplie par la suite, mais elle reste correcte dans l'ensemble et permet de comprendre, avec la composition du recueil, l'objet des deux maximes qui la commandent.

VII-XIV. — Les huit maximes suivantes sont consacrées aux deux conditions du bonheur : elles examinent les moyens qui, selon l'opinion commune ou d'après certaines doctrines philosophiques, seraient propres à y satisfaire, et montrent que ce sont de faux moyens.

Les quatre premières maximes, comprises par d'autres textes épicuriens, ne posent aucun problème de composition.

Il en va autrement pour la suite du recueil. L'autonomie d'un aphorisme est limitée par le contexte. Si l'on suppose que le recueil réunit des « fragments » pris à d'autres sources (on a des lettres), il y aurait eu pour chacun de ceux-ci, un contexte primitif, dont il faudrait tenir compte, sous peine de renverser la liste d'ordres, rapprochés à un commentateur d'Alexandrie, et constant à prendre pour un « dit » (Sénèque).

V. Il est impossible de vivre plaisamment, sans vivre prudemment et bellement et justement, <et de vivre prudemment et bellement et justement,> sans vivre plaisamment. Celui qui n'a pas de quoi vivre prudemment et sagement et justement, ne peut pas non plus vivre plaisamment.

VI. Les moyens de vivre en sécurité à l'égard des hommes, sont un bien naturel, de quelque façon qu'on se les procure.

Les maximes V et VI, bien qu'elles soient séparées, ont une même fonction, et elles commandent toute la suite du recueil. Elles indiquent la fin (bien que le mot *télos*, dans son sens technique, ne soit prononcé qu'en XXII) : « vivre plaisamment », et l'assortissent de deux conditions : « vivre bellement », c'est-à-dire selon la vertu ; et « vivre en sécurité à l'égard des hommes ».

Qu'il y ait un niveau où la fin et ses conditions soient ramenées à une coïncidence rigoureuse, celui où le sage vit « comme un dieu parmi les hommes » (*Lettre à Ménécée*, fin) n'empêche pas qu'au départ, l'apprenti-philosophe, destinataire du recueil, fera la part de l'intériorité et de l'extériorité : la « sécurité » étant du domaine des choses dont les Stoïciens affirment qu'elles « ne dépendent pas de nous », mais que l'Épicurisme essaie, dans la mesure du possible, de se rendre favorables. Or, bien qu'il en soit encore question dans les maximes qui suivent immédiatement, la sécurité comme telle n'est traitée que dans ce que, très grossièrement il est vrai, on appellerait la seconde partie du recueil, c'est-à-dire dans les maximes XXXI-XL. La « première » partie porterait alors sur le plaisir, et sur ses rapports avec la vertu. Cette disposition globale sera assouplie par la suite, mais elle reste correcte dans l'ensemble et permet de comprendre, avec la composition du recueil, l'objet des deux maximes qui la commandent.

VII-XIV. — Les huit maximes suivantes sont consacrées aux deux conditions du bonheur : elles examinent les moyens qui, selon l'opinion commune ou d'après certaines doctrines philosophiques, seraient propres à y satisfaire, et montrent que ce sont de faux moyens.

VII. Certains ont voulu devenir illustres et considérés, pensant s'assurer ainsi la sécurité à l'égard des hommes. Si, par conséquent, la vie de telles personnes est en sécurité, alors elles ont obtenu le bien naturel ; mais si elle n'est pas en sécurité,

alors elles n'ont pas atteint la fin qu'elles s'étaient proposée initialement, et en accord avec leur propre nature.

VIII. Aucun plaisir n'est en lui-même un mal ; mais les causes de certains plaisirs entraînent des tourments parfois plus grands que les plaisirs mêmes.

IX. Si chaque plaisir pouvait se consolider, s'il pouvait persister dans le temps et se répandre sur l'ensemble de l'agrégat atomique ou, du moins, sur les principales parties de la nature humaine, il n'y aurait jamais de différence d'un plaisir à un autre.

X. Si les causes des plaisirs que recherchent les débauchés pouvaient débarrasser leur esprit des craintes, à savoir de celles qu'inspirent les phénomènes célestes, la mort et les douleurs, et si, en outre, elles leur enseignaient à borner leurs désirs, nous n'aurions pas lieu de leur faire le moindre reproche, tout comblés qu'ils seraient de plaisirs affluant de toutes parts, et ce, sans jamais éprouver de douleur, ni physique ni morale, en quoi consiste, précisément, le mal.

XI. Si nous n'étions jamais tourmentés par les inquiétudes au sujet des phénomènes célestes, par la peur que la mort ne soit quelque chose pour nous, et encore par notre insouciance à comprendre les bornes de nos douleurs et de nos désirs, nous n'aurions pas besoin de la physique.

XII. Il est impossible de se débarrasser de la crainte touchant les choses les plus importantes, si l'on ne connaît pas la nature de tout l'univers, et si l'on en reste à l'inquiétude où nous maintient la mythologie ; si bien qu'il n'est pas possible, sans la physique, de goûter les plaisirs sans mélange.

XIII. Il ne serait de nul profit de s'assurer la sécurité à l'égard des hommes, aussi longtemps qu'on demeure dans l'inquiétude à l'égard des choses au-dessus de nous, ou sous terre ou, plus généralement, dans l'infini.

XIV. Si la sécurité à l'égard des hommes s'obtient jusqu'à un certain point par une puissance affermie et par des richesses, la sécurité sous sa forme la plus authentique provient d'une vie menée dans le calme et à l'écart de la foule.

1° Au premier abord, ces moyens inefficaces portent sur l'obtention du *télos* même, c'est-à-dire du plaisir, et sur la réalisation de l'une des deux conditions : la sécurité. Ils ne nomment pas, explicitement, la seconde : la vertu. De fait :

a) En ce qui concerne la vertu, Épicure ne se heurte pas, comme sur les autres points, à une opinion fautive (sur quelque pseudo-vertu, comme c'est le cas dans le *Phédon*, 68 d), mais plutôt à l'idée que la vertu ne serait pas du tout requise pour la vie heureuse ;

b) Aussi est-ce indirectement qu'il aborde cette question : VIII-X montrent que tout plaisir ne permet pas de « vivre plaisamment » : or, précisément, les plaisirs critiqués (ceux qui entraînent des maux : VIII ; ceux qui n'affectent pas l'ensemble de l'organisme, ni ses parties principales : IX ; ceux des débauchés : X) sont ceux auxquels il faut résister par le courage, la tempérance, la justice... ;

c) ... et, surtout, la *prudence* : c'est elle qui, présidant à ce calcul des plaisirs et des peines, qu'avait rejeté le *Phédon*, permet de sélectionner les plaisirs (VIII-X), et c'est encore elle qui, par l'enseignement de la physique, arrache toutes les fausses opinions qui nous terrorisent (*De fin.*, I, XIII, 43) ;

d) En réalité, donc, c'est bien des deux conditions de la « vie plaisante », que traitent ces maximes.

A quoi il faut joindre deux remarques d'ordre formel :

2° L'unité du passage est assurée par la formule qui, à chaque fois, introduit les faux moyens : *S'il était vrai que...* Ce tour conditionnel est explicitement présent dans les maximes : VII, IX, X, XI, XIV. Il l'est, implicitement, dans les autres : Si certains plaisirs n'entraînaient pas des tourments... (VIII) ; Si l'on pouvait se débarrasser de la crainte, sans connaître la physique... (XII) ; Si la sécurité à l'égard des hommes pouvait chasser nos inquiétudes métaphysiques... (XIII) ;

3° A l'intérieur de ce schéma général qui les unifie, les maximes sont disposées dans un ordre chiasique : la sécurité : VII ∞ XIII et XIV ; plaisir et vertu : VIII-X.

La physique (XI et XII) paraît, à première vue, comme un corps étranger, par rapport à ce cadre ; de fait, cette séquence est intégrée dans la partie médiane (XII i. f. : « Il n'est pas

possible, sans la physique, de goûter les plaisirs sans mélange »). — Les deux maximes sur la physique se présentent donc comme un complément de la partie consacrée aux plaisirs (et aux vertus : s'agissant, en l'espèce, de la *prudence*) ; — Elles s'introduisent, apparemment, sans préparation (puisque la *thématique* énoncée en V et VI n'en avait pas fait mention). En réalité, elles sont appelées par l'idée de « douleur morale » (III), terme repris à la fin de X et formant transition, par rapport à XI et XII : la physique seule nous soustrait aux douleurs morales et, donc, contribue, au même titre que la vertu, à nous procurer le plaisir vrai.

Ces indications générales peuvent être complétées :

4^o La XI^e maxime s'introduit par la même tournure hypothétique que les autres. Mais ici, il ne s'agit plus de faux remèdes, proposés par les ambitieux (VII), le vulgaire (les « débauchés » : X), les Cyrénaïques (VIII, IX) ; il s'agit, de la part du vulgaire, d'une ignorance, ou d'une indifférence, feinte ou réelle, relative à la crainte des phénomènes célestes, de la mort, et d'une insouciance relative aux désirs et aux douleurs. « Si <comme la foule l'imagine, ou les esprits forts>, nous n'étions jamais tourmentés par les inquiétudes... ». Autrement dit : de même que la recherche du pouvoir politique et de la renommée, ou encore la poursuite inconsidérée de tout plaisir, sans sélection, sont de faux moyens pour parvenir au bonheur, de même l'affectation de l'indifférence au sujet des inquiétudes qui nous assaillent est un moyen inefficace également : le vulgaire a tort de penser, comme le libertin de Pascal, qu'il est au-dessus de ces inquiétudes ; mais les Stoïciens aussi ont tort de penser que leur cosmologie du Destin nous affranchit de ces craintes ; les Cyrénaïques ont tort, qui croient qu'il n'est besoin d'aucune physique ; enfin, les Platoniciens ont tort, qui s'imaginent que leurs récits mythiques du Tribunal des Enfers peuvent nous conduire à la vertu et, par là, au bonheur. — C'est donc bien de fausses doctrines (ou opinions) quant aux *instruments* du bonheur, qu'il s'agit.

5^o L'objet de ces deux maximes (XI et XII) est *a*) de mettre en évidence des obstacles au bonheur (obstacles qui résident en ceci même que l'ignorance ou l'indifférence qu'on affecte à leur égard sont proposées comme des moyens propres à les surmonter),

moins apparents que les faux remèdes examinés dans les maximes précédentes ;

b) d'introduire, ainsi, pour la première fois, la physique, en tant que remède (remède, en réalité, appliqué déjà dans les maximes I et II), et de montrer que contrairement à l'opinion de la foule, le bonheur requiert la physique et (plus loin, en XIII) que la physique est indispensable même à l'homme d'État ;

c) d'esquisser (mais non pas déjà : d'effectuer) une démarche philosophique qui, du désir existentiel du plaisir, en tant que bonheur, nous conduit à la contemplation de ce qu'il y a de plus abstraitement inhumain : des atomes et du vide ; il sera montré plus loin (XVIII) que, d'une manière comparable déjà au spinozisme, la physique parvient à transformer en plaisir la réflexion sur les choses mêmes qui avaient angoissé le vulgaire.

6° Dans la dernière maxime (XIV), j'ai suivi le texte de H. S. Long (et aussi de G. Arrighetti), le plus proche des mss. La correction de Meibom, adoptée par Bailey, peut sans doute tirer argument de la maxime XXXIX (Bailey, p. 356) et même, comme on peut l'ajouter, d'un texte d'Hermarque (cf. plus loin, p. 294, n. 2), ce qui n'est pas, toutefois, un argument péremptoire. De toute manière, le sens du texte n'est pas suspendu à ce problème paléographique (le sens que nous avons adopté resterait le même avec cette conjecture : on comprendrait alors, en se souvenant du *Gorgias*, 466 d et 468 e : « ... s'obtient jusqu'à un certain point par une puissance d'expulser de la Cité qui l'on voudra, et par des richesses... »). Le sens dépend surtout de la valeur qu'il faut donner au génitif absolu. La traduction proposée me paraît conforme au mouvement même de la phrase (A. Ernout déjà, bien qu'avec un texte légèrement différent, en avait compris ainsi le sens général), mais conforme aussi, je l'avoue, au mouvement d'ensemble de toute cette partie, c'est-à-dire au mouvement circulaire : la maxime XIV, à la fois rejoint la maxime VII par sa critique de l'idée vulgaire de la sécurité, et la complète en définissant la sécurité véritable.

XV-XXI. — On peut donner pour titre à ces maximes : *La vera ratio*. Elles s'opposent aux fausses doctrines (ou opinions) examinées dans ce qui précède, la transition étant fournie par le

possibilité sans la physique, de goûter les plaisirs sans mélange... Les deux maximes sur la physique se présentent donc comme un complément de la partie dévouée aux plaisirs (et aux vertus) : l'un, en l'espèce, de la prudence ; — Elles s'introduisent, apparemment, sans préparation (puisque la thématique énoncée en V et VI n'en avait pas fait mention). En réalité, elles sont appelées par l'idée de « bonheur moral » (III), terme repris à la fin de X et formant transition, par rapport à XI et XII : la physique seule nous soustrait aux douleurs morales et, donc, contribue, au même titre que la vertu, à nous procurer le plaisir.

Ces indications générales peuvent être complétées :

La XII^e maxime s'introduit par la même formule hypodidactique que les autres. Mais ici, il ne s'agit plus de faux remèdes, proposés par les ambitieux (VII), le vulgaire (les « débâchés » : X), les Cyrenaïques (VIII, IX) ; il s'agit, de la part du vulgaire, d'une ignorance, ou d'une indifférence, voire d'une crainte, à la crainte des phénomènes célestes, de la mort, et d'une insouciance relative aux dangers et aux douleurs. « Si > comme la foule l'imagine, ou les esprits forts >, nous n'élisons jamais touchés par les indigences... » Autrement dit : de même que la recherche du pouvoir politique et de la renommée, ou encore la poursuite inouïe de tout plaisir, sans sélection, sont de faux moyens pour parvenir au bonheur, de même l'absence de l'indifférence au sujet des indigences qui nous assaillent est un moyen inefficace également : le vulgaire a tort de penser, comme le stoïcien de l'école, qu'il est au-dessus de ces indigences ; mais les Stoïciens aussi ont tort de penser que leur cosmologie du destin nous affranchit de ces craintes ; les Cyrenaïques ont tort, qui croient qu'il n'est besoin d'aucune physique ; enfin, les Platoniciens ont tort, qui s'imaginent que leurs récits mythiques du Tribunal des Écarts peuvent nous soustraire à la vertu et, par là, au bonheur. — C'est donc bien de fausses doctrines (ou opinions) quant aux instruments du bonheur, qu'il s'agit.

Le l'objet de ces deux maximes (XI et XII) est n) de mettre XV. La richesse selon la nature est bornée et facile à se procurer ; mais la richesse selon les vaines opinions se perd dans l'infini.

XVI. Rarement le hasard surprend le sage ; ses occupations principales et les plus importantes ont été déterminées par la raison et, continûment, pendant toute la durée de sa vie, se déterminent et se détermineront par elle.

XVII. Le juste est entièrement exempt de troubles, l'injuste est plein de troubles extrêmes.

XVIII. Le plaisir dans la chair n'admet pas d'accroissement, une fois qu'est supprimée la douleur du besoin, mais seulement des variations. Dans l'ordre de l'esprit, la limite du plaisir est atteinte par la réflexion sur ces choses mêmes, et sur celles qui leur sont apparentées, qui avaient causé des angoisses extrêmes à l'esprit.

XIX. Le temps infini et le temps limité comportent la même quantité de plaisir, si l'on mesure les limites du plaisir par la raison.

XX. La chair a reçu comme illimitées les limites du plaisir, et un temps illimité est requis pour le réaliser. Mais l'esprit, ayant saisi par la réflexion la fin et la limite de la chair et ayant chassé les craintes de l'éternité, s'est préparé une vie parfaite en tous points, et n'a plus besoin, pour la rendre achevée, du temps illimité. Cependant, il n'évite pas le plaisir, et même lorsque les circonstances l'amènent à sortir de la vie, il meurt sans juger que rien lui ait défaut pour la vie la meilleure.

XXI. Celui qui connaît les limites de la vie sait combien il est facile de se procurer ce qui supprime la douleur du besoin et ce qui place la totalité de la vie dans la perfection ; si bien qu'il n'a plus aucun besoin des choses qui s'acquièrent au prix de luttes dangereuses.

double sens de *euporia* (-istos) qui, dans la maxime XIV, signifie « richesses » et qui, à présent (XV), reçoit son sens proprement épicurien de « facile à se procurer ».

1° On peut considérer ces maximes comme le centre du recueil : elles font succéder la vérité à l'erreur, elles décrivent la vie du sage, enfin elles se situent à un niveau inaccessible à toute intention protreptique (on retrouvera celle-ci dans les textes sur le critère, à partir de XXIII). — On peut préciser ces indications :

a) Les maximes précédentes prenaient leur départ dans les opinions communes (vulgaires ou savantes), pour en faire la critique ; les maximes présentes n'exposent que l'enseignement magistral ;

b) La forme hypothétique des maximes précédentes : « S'il était vrai que... » le cède à l'affirmation catégorique ;

c) Du caractère dualiste de la structure précédente : Si... (opinion commune), ...alors... (critique) ne subsiste, transposée sur le plan doctrinal, que l'opposition tranchée entre la vérité et l'erreur (les « vaines opinions » : XV), le sage et l'insensé, l'esprit et la chair, la limite et l'illimité.

2° La structure d'ensemble, ici encore, est circulaire : a) le thème de toute cette séquence : « La richesse selon la nature est bornée et facile à se procurer (XV) sera repris jusque dans les termes (les limites de la vie, et le remède facile à se procurer ; XXI) ;

b) Mais la dernière maxime ajoute à cela : « Celui qui connaît les limites de la vie, sait que... » : il y a donc passage au style indirect ; l'ensemble du mouvement décrit, à partir de la vérité objective, énoncée en XV et dans la suite, le travail, et le résultat, de l'appropriation subjective de cette vérité par le philosophe.

3° Cette vérité, peut-on, selon son contenu, la répartir sur ces différentes maximes et, comme Bailey l'avait pensé, sans d'ailleurs s'y essayer lui-même, « subdiviser ce groupe » (le 6e, d'après son analyse, c'est-à-dire les maximes XIV-XXI ; p. 346) par matières ? — Il ne le semble pas. Et ce n'est pas la maladresse de l'« arrangeur » antique qui y met obstacle, mais les aphorismes mêmes, dont chacun décrit totalement, bien que selon des aspects (mais non pas : des matières) divers, la vie du

sage. Ce qui unifie ces maximes, c'est d'une part l'antithèse simple avec la vie de l'insensé, et c'est, plus subtilement, la mise en œuvre de cette antithèse, selon une variété de concepts (hasard - raisonnement, chair - esprit, limite - illimité, temps limité - éternité etc.) dont l'apparition, l'entrelacement et le retour *constituent* proprement ces maximes. C'est sur ces concepts qu'on pourrait tenter une analyse thématique, qui mettrait au jour, en même temps, des structures de pensée, et d'une pensée à laquelle les « matières » serviraient de prétexte, bien plus que d'objet.

La maxime XV sur la « richesse », ne traite d'aucune « matière », au sens scolaire du terme. — Le hasard (XVI) est bien mieux défini dans la *Lettre à Ménécée*, mais qui ne fait pas, sur ce point, mention de l'idée de temps. — L'aphorisme suivant ne « traite », ni de la justice, ni même de l'homme juste, mais du sage. — XVIII et XX ont sans doute pour objet le plaisir. Mais c'est encore dans la perspective de la sagesse, et à partir des idées de limite et de temps : l'aphorisme XIX qui les sépare, rattache à l'idée de temps, celles de plaisir, de limite et de raisonnement. Il interdit par là de tenir l'aphorisme XX pour un « doublet » de XVIII (ce à quoi s'obligerait une analyse par matières) : l'élaboration de l'idée de temps permet, dans XX, une dramatisation de l'enseignement précédent, c'est-à-dire une description concrète, poussée jusqu'aux moindres vicissitudes, de la vie du sage.

XXII-XXV. — La vie quasi-divine du sage (*Lettre à Ménécée*, fin) reste un idéal. Il est bon de le proposer au désir du néophyte (le désir du bonheur faisant partie des désirs nécessaires : *Lettre à Ménécée*, 127) : encore faut-il lui enseigner comment « en toute occasion » (XXV) on peut s'efforcer d'y atteindre. Tel est l'objet des deux dernières sections de cette (« première ») partie du recueil ; on retrouve ainsi l'intention plus proprement protreptique, en quittant le sommet où s'étaient élevées les maximes précédentes et qui ne sera rejoint que dans les deux maximes terminales (XXXIX et XL).

1^o Il y a un *Entretien* d'Épictète dont le titre même, de la part de ce maître de morale, est volontairement paradoxal : *Que la logique est nécessaire* (I, xvii). — De même, nos maximes consa-

XXII. Il faut réfléchir à la fin réelle et à l'évidence sensible à laquelle nous référons nos jugements ; sinon, tout sera plein d'indécision et de trouble.

XXIII. Si tu contredis toutes tes sensations, tu n'auras même plus de terme de référence pour juger celles que tu prétends fausses.

XXIV. Si tu rejettes globalement quelque sensation, au lieu de bien distinguer, d'une part, ce qui relève de l'opinion et attend encore confirmation et, d'autre part, ce qui est déjà présent selon le témoignage de la sensation, des affections et des représentations de l'esprit, tu mettras la confusion, par cette vaine opinion, même dans le reste des sensations, si bien que tu détruiras entièrement le critère de la vérité. D'un autre côté, si,

dans tes idées fondées sur l'opinion, tu prends pour assuré tout ensemble ce qui attend encore confirmation et ce qui n'en attend pas, tu n'échapperas pas à l'erreur ; tu auras conservé ainsi une ambiguïté totale, chaque fois qu'il s'agira de discerner ce qui est correct et ce qui ne l'est pas.

XXV. Si, en toute occasion, tu ne rapportes pas chacun de tes actes à la fin de la nature et si te détournes, en cours de route, vers un autre but, que ce soit pour l'éviter ou pour le poursuivre, tes actes ne seront pas en accord avec tes paroles.

créées au critère infligent un démenti éclatant aux récits doxographiques selon lesquels la canonique ferait partie de la physique (Usener, *Epic.*, 242). Sans doute avons-nous déjà appris que la physique elle-même est mise au service de l'éthique (XI), d'où l'on conclurait qu'il doit en être de même de la logique, qui en est une « partie subsidiaire » (*accessio* : Sén., *Ep.*, 89, 11). Il n'empêche que la logique est ici directement requise pour la science du bonheur, et que les applications qui en seront faites, portent toutes sur les circonstances de la vie, et non pas sur des problèmes d'histoire naturelle ;

2° La maxime initiale (XXII) prononce pour la première fois le terme de *télos*, dans son sens plein (auparavant, c'est seulement de la fin ou limite de la chair, qu'il était question : XX). Placé dans ce contexte, le terme résume la section précédente (XV-XXI), c'est-à-dire la *vie parfaite* (*panlélès bios* : XX) du sage, mais la résume en tant que perfection à atteindre, en tant qu'idéal. La fin se définit comme « ce qui ne se rapporte à aucune autre chose et à quoi toutes choses se rapportent » (*De fin.*, I, XII, 42), et notre maxime nous apprend que ce terme de référence est double, selon qu'il est pris dans son contenu (le « vivre plaisamment » ou, comme le dit Cicéron : *cum uoluptate uiuere*), objet de notre « raisonnement réfléchi » (*épilogismos*), ou selon qu'on l'envisage dans son application concrète qui se réfère à l'« évidence » (des sensations et des affections : *enargeia*). On retrouve donc ici la dualité même sur laquelle s'était achevée la section précédente (XXI), où la vie parfaite du sage était comme appropriée et éclairée par la conscience et le savoir. Et la maxime XXII opère une double transposition : elle propose au philosophe, la perfection de la vie du sage, à titre de *télos*, et le savoir conscient de cette perfection, à titre d'*évidence* à rechercher, de critère à appliquer, de méthode, enfin, permettant la poursuite concrète du *télos*. Or, c'est cette idée d'évidence, précisément, qui introduit et requiert la canonique ;

3° Les deux maximes consacrées au critère présentent la forme de périodes conditionnelles, que nous avons déjà rencontrée (p. 263, 2°), et dans la même intention protreptique : la protase expose des opinions fausses (savantes ou vulgaires) et l'apodose en fait voir les conséquences inadmissibles.

De fait, ces maximes comportent trois parties et trois hypothèses : (1) le scepticisme intégral à l'égard des sensations (le platonisme et, plus précisément, Arcésilas ; mais on évoquerait aussi bien Pyrrhon) ; l'attitude commune qui, en face de telle sensation donnée, fait preuve, soit (2) d'une méfiance globale (dans le cas des « illusions optiques », par exemple), soit (3) d'une confiance entière : ces trois attitudes décrivent assez bien, encore qu'avec un ordre inversé, le processus qui, d'après le *Phédon*, engendre la *misologie*, et pour la même raison : c'est, en ce qui concerne les « raisonnements », l'« absence de technique » (*Phéd.*, 89 d 5 ; e 4) et, pour ce qui est des sensations, l'absence de la canonique, c'est-à-dire de l'art de *dissocier* (*diairein*) la sensation proprement dite, de l'*opinion*. Or, ces trois hypothèses épuisent, dans l'esprit de l'auteur, les fausses attitudes possibles à l'égard de l'évidence sensible (ou affective) : le scepticisme savant et généralisé et, de la part du vulgaire qui ne se trouve toujours qu'en face de telle sensation donnée : une défiance ou une confiance naïves, faute de connaître (ou : d'appliquer) la méthode d'analyse enseignée par la canonique ;

4^o Puisque les trois hypothèses sont exhaustives, les deux maximes qui les énoncent forment un tout et, dans la maxime suivante (XXV), la période conditionnelle ne peut avoir, ni la même fonction, ni la même intention que dans les deux qui précèdent. Et, en effet, la proposition conditionnelle formule, non plus l'erreur pour en détourner, mais un précepte à suivre, et l'apodose indique les conséquences qui résulteraient de la non-observance du précepte. La structure grammaticale et logique de la maxime XXV est donc la même, y compris l'emploi de la négation, que dans la maxime XXII, et cette structure commune s'adjoint, quant au contenu, les trois idées de *télos*, de *référence* (*ἀνάγειν*, *ἐπαναφέρειν*) et de *trouble* ou désaccord entre les principes et les actes. Ce qui revient à constater que cette section également présente un mouvement circulaire.

On peut noter, au sujet du *désaccord* dont il est question dans la dernière maxime que : a) le trouble (XXII) provient toujours, chez Épicure, d'une contradiction (voir, en particulier, la *Lettre à Hérode*, 81 déb.) : c'est ce que Spinoza appellera la *fluctuatio animi* ; b) le fait que le désaccord (ici : entre les actes et les « principes professés », selon la juste exégèse de Bailey) soit

produit à titre d'argument réfutatif (cf. *Gorg.*, 482 b) montre bien qu'Épicure reste un auteur de l'Antiquité, par cette « extrême sensibilité <des anciens> à la contradiction », sensibilité qui « décroît dans le monde moderne » (E. Bréhier, in Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et philosophie*, P.U.F., 1952, p. xii).

XXVI-XXX. — Conformément à l'intention éthique du recueil, l'application du critère est faite ici aux désirs.

1^o Dans le manuel suivi par Cicéron, la classification des désirs achève l'étude de la prudence (*De fin.*, I, xii, 45), vertu qui préside au calcul des plaisirs et des peines, à l'aide du critère (cf. L. Robin, *La morale antique*, p. 123 sq.). D'une manière moins scolaire, cette classification est précédée, dans la *Lettre à Ménécée*, d'une remarque sur le futur et sur ce qui « attend confirmation » (§ 127, 6 Us. ∞ Max. XXIV, 21 et 25 Long). La Sentence vaticane 71 enjoint, en face de tout désir, de se demander ce qui résultera de ce qu'il recevra, ou ne recevra pas, satisfaction. Par où l'on voit que le critère doit toujours aider à distinguer ce qui est présent de ce qui ne l'est pas encore (cf. plus haut, p. 214 sqq.) ;

2^o Sur la structure circulaire du texte, il ne saurait y avoir de doute que s'il fallait considérer les deux maximes qui le limitent, comme des « doublets » (*bina exempla*, avait dit Usener : p. XLV sq.). Mais Bignone et Bailey ont montré qu'il n'en était rien, pas plus qu'on ne tiendra pour équivalentes les maximes XXVII et XXVIII. On conclurait plutôt, à l'inverse, que le retour, ici, de la structure circulaire qui, on l'a vu, domine l'ensemble du recueil, interdit de tenir les maximes XXX et XXVIII pour de simples répétitions ;

3^o L'origine de la conjecture des « doublets » est dans le présumé que le recueil serait disposé par matières. (C'est dans cette idée que Gassendi, par exemple, a voulu refaire l'« ordre » de nos cinq maximes). De fait, on croit avoir montré que le recueil est commandé par un mouvement philosophique qui emporte avec lui et transforme l'ordre scolaire (lequel, d'ailleurs,

XXVI. Tous les désirs qui, non satisfaits, ne conduisent pas à une douleur, ne font pas partie des désirs nécessaires, et leur tendance se laisse dissiper aisément, si on les juge malaisés à contenter ou producteurs de dommages.

XXVII. Parmi les biens que la sagesse nous procure pour une vie entièrement bienheureuse, celui qui est de beaucoup le plus grand est la possession de l'amitié.

XXVIII. Un même jugement, à la fois, nous donne confiance dans l'idée qu'aucun mal n'est éternel ni de longue durée, et nous fait comprendre que, dans les conditions limitées de notre vie, la sécurité qui s'appuie sur l'amitié est la plus parfaite.

XXIX. Parmi les désirs, les uns sont naturels et <nécessaires, les autres naturels et > non nécessaires ; d'autres, au contraire, ne sont ni naturels ni nécessaires, mais proviennent d'une vaine opinion.

[Épicure considère comme naturels et nécessaires, les désirs qui suppriment les douleurs, par exemple la boisson qui supprime la soif ; comme naturels, mais non nécessaires, les désirs qui apportent seulement des variations aux plaisirs, sans réduire la douleur, par exemple des mets somptueux ; comme non naturels et non nécessaires, par exemple des couronnes ou l'érection de statues honorifiques].

XXX. Parmi les désirs naturels, ceux qui, insatisfaits, ne conduisent pas à une douleur, mais n'en sont pas moins impérieux et soutenus, proviennent, eux aussi, d'opinions vaines, et s'ils ne se dissipent pas, ce n'est pas en raison de leur propre nature, mais par suite de l'opinion vaine du sujet qui les éprouve.

pour le dire en passant, paraît beaucoup moins assuré dans l'Épicurisme qu'il ne l'est, par exemple, chez les Stoïciens). C'est ainsi que les deux maximes médianes ne traitent pas, *ex professo*, de l'amitié, mais seulement en tant qu'elle est l'objet des désirs « nécessaires au bonheur » (A *Ménécée*, 127 ; le rapprochement a été fait par Bignone) et en tant qu'elle s'oppose à l'amour qui est critiqué dans la maxime XXX (comme l'a bien vu Bailey). Et les désirs mêmes ne sont pas « traités » ici comme une partie du système, mais uniquement en tant qu'ils sont la matière à laquelle s'applique le critère, dont le maniement correct doit nous conduire au bonheur ;

4° La forme même sous laquelle se présentent les maximes XXVI et XXX indique qu'il ne s'agit pas d'enseigner la classification des désirs (laquelle, bien au contraire, est supposée connue), mais de montrer comment l'application du critère, jointe à cette classification, permet de leur résister. C'est ainsi qu'en XXVI, les désirs non-nécessaires ne sont pas une inconnue qu'il faut expliquer, mais un terme de référence auquel on rapporte certains désirs, pour comprendre que, n'étant pas nécessaires, leur tendance sera aisée à dissiper. En XXX, cette tendance est vécue comme irrésistible : il s'agit alors de comprendre que, bien qu'il soit naturel, le désir qui y correspond n'en dépend pas moins de l'opinion (vaine) et, donc, que le caractère « impérieux et soutenu » que semble offrir la tendance, n'est pas une donnée présente, mais une illusion surajoutée par l'opinion ;

5° D'où l'on pourrait se demander si la « classification des désirs », non pas enseignée, mais présumée par ces deux maximes, n'est pas celle de la *Lettre à Ménécée* (127), plutôt que celle, plus connue et qui devait s'imposer dans la tradition, qui fournira leur cible aux critiques logiques de Cicéron (*De fin.*, II, ix, 26 ; *Tusc.*, V, xxx, 93). Il serait tentant, dans ce cas, de garder la leçon non amendée des mss., dans la maxime XXIX : les désirs naturels et non-nécessaires seraient alors ceux dont il sera question dans la maxime suivante, les désirs ni naturels ni nécessaires, ceux dont avait parlé la maxime XXVI. L'omission de la « première » classe (d'ailleurs heureusement réparée par l'anonyme scolastique, qui apparaît ainsi comme le premier et

antique tenant de « l'ordre par matières » s'expliquerait assez par le fait que les désirs naturels et nécessaires n'ont guère besoin, pour être reconnus comme tels, de l'application du critère. A quoi l'on pourrait ajouter que dans la section consacrée au critère, en particulier dans la maxime XXIV, il serait loisible également de constater une lacune ou une omission, puisque la *prolepsis* n'y est pas mentionnée.

C'est donc ici que prendrait fin, si notre lecture est admise, la partie consacrée à la vie heureuse, pour autant que celle-ci dépend des vertus, comme cela a été dit dans l'aphorisme V. La partie suivante portera sur le bonheur, en tant qu'il requiert la « sécurité à l'égard des hommes » (VI), c'est-à-dire l'organisation de la cité selon le droit positif. Les deux maximes terminales du recueil opèrent une synthèse entre les thèmes : individu et communauté, plaisir et assurance : le concept-clé de cette synthèse étant celui d'amitié, et il se peut que dans la maxime XXVIII, où l'amitié est liée à la sécurité (Bailey a bien insisté sur ce point), il y ait déjà, par le rappel de ce dernier terme, comme une sorte de transition par rapport à la seconde partie du recueil.

On pourrait donc résumer ainsi la composition du recueil :

Le quadruple remède (I-IV) ;

La fin (le plaisir) et ses conditions (la vertu : V ; la sécurité : VI) ;

A. La vertu :

Les faux moyens (VII-XIV) ;

La vraie doctrine ou la vie du sage (XV-XXI) ;

La vie du philosophe ou la voie vers la sagesse :

Le critère (XXII-XXV) ;

L'application du critère ou l'ascèse des désirs (XXVI-XXX).

B. La sécurité (XXXI-XXXVIII).

C. La vie heureuse dans la communauté (XXXIX-XL).

XXXI. Le droit est selon sa nature la règle de l'intérêt qu'il y a à ne pas se nuire mutuellement.

XXXII. Ceux des animaux qui n'ont pas pu conclure les pactes en vue de ne pas se nuire mutuellement, à leur égard, il n'y a rien qui soit, ni juste ni injuste. Il en va de même à l'égard des peuples qui n'ont pas pu ou qui n'ont pas voulu conclure les pactes en vue de ne pas se nuire mutuellement.

XXXIII. La justice n'est pas quelque chose en soi, mais seulement, dans les groupements mutuels, quelles qu'en soient l'étendue du territoire et, à chaque fois, les conditions temporelles, une espèce de contrat en vue de ne pas se nuire mutuellement.

XXXIV. L'injustice n'est pas en soi un mal, mais seulement parce qu'elle entraîne une incertitude qui fait craindre de ne pas échapper à ceux qui ont la charge de punir de tels actes.

XXXV. Il est impossible pour celui qui transgresse en quelque point le pacte conclu en vue de ne pas se nuire mutuellement, d'avoir bon espoir d'échapper à la découverte, même s'il y réussit des milliers de fois, en telle circonstance donnée : jusqu'à son dernier instant, il ne peut savoir s'il échappera encore.

XXXVI. Selon sa notion commune, le droit est le même pour tous, puisqu'il est une espèce d'intérêt dans la communauté mutuelle ; mais selon la particularité du pays et d'autres causes quelles qu'elles soient, il ne s'ensuit pas que le droit soit le même pour tous.

XXXVII. Parmi les règles établies comme justes, celle qui reçoit confirmation de son utilité dans les besoins de la communauté mutuelle, possède le caractère du juste, qu'elle soit ou non

la même pour tous. Mais si quelqu'un propose une loi, dont les conséquences ne sont pas conformes à l'intérêt de la communauté mutuelle, cette disposition ne possède plus la nature du juste. Et si l'intérêt selon le droit vient à changer, mais que, pendant un certain temps, il s'adapte à la prénotion, il n'en était pas moins juste pendant ce temps, au jugement de ceux qui ne se laissent pas troubler par des paroles vaines, mais regardent simplement les faits.

XXXVIII. Là où, sans l'intervention de circonstances nouvelles, il est devenu manifeste que les règles établies comme justes ne s'adaptent pas, d'après les conséquences, à la prénotion, ces règles ne sont pas justes. Et là où, des circonstances nouvelles s'étant produites, les règles établies comme justes cessent d'être utiles, elles étaient cependant justes pendant tout le temps où elles étaient utiles à la communauté des concitoyens dans leurs rapports mutuels ; c'est ensuite seulement qu'elles ont cessé d'être justes, quand elles ont cessé d'être utiles.

XXXIX. Celui qui sait le mieux faire face à ce que les choses extérieures peuvent avoir d'inquiétant, celui-là se rend familières toutes celles qui s'y prêtent, et de celles qui ne s'y prêtent pas, il obtient au moins qu'elles ne lui soient pas hostiles ; avec celles, enfin, où même cela ne lui est pas possible, il évite tout contact et s'en écarte, dans la mesure où il lui est avantageux de le faire.

XL. Ceux qui sont le plus capables de se procurer le sentiment de sécurité à l'égard de leurs voisins, mènent la vie communautaire la plus plaisante et fondée sur la confiance la plus ferme ; jouissant de la familiarité la plus parfaite, ils ne se lamentent pas si l'un d'eux vient à disparaître avant l'heure, comme sur une chose digne de pitié.

Diogène Laërce, X, 139-154.

Inutile d'ajouter que les titres et l'emploi des lettres (on a renoncé à une numérotation détaillée des « parties ») sont de simples indications de lecture, sans prétention, et sur la nécessaire pédanterie desquelles on ne se fait aucune illusion : on pourrait très bien les modifier et il faudrait surtout, après usage, les supprimer tout à fait. L'essentiel est de voir le mouvement d'ensemble où sont pris et emportés ces aphorismes.

Une dernière remarque seulement, de méthode, qui nous ramène à la fois à notre sujet et à ce qui a été dit au début, de la difficulté à saisir les structures de composition des Anciens. On pourrait trouver (et objecter à notre lecture) une disproportion matérielle entre le nombre des maximes consacrées à la vertu et celui, plus réduit, des maximes juridiques. C'est ainsi qu'on dénombre parfois les lignes d'un texte, dans l'idée de définir ensuite, par de savantes divisions, les parties de l'œuvre, exactement équilibrées. C'est ainsi encore, pour prendre un exemple précis, que certains commentateurs ont pensé que la clé du *Parménide* devait se trouver dans la seconde hypothèse, puisqu'elle est, de beaucoup, la plus longue. E. Bréhier, qui n'était guère accessible à ce genre de considérations arithmétiques, s'est borné à faire remarquer que le texte de Platon « donne un droit égal aux neuf hypothèses » (*Les Études de philosophie antique*, Hermann éd., 1939, p. 28). De fait, c'est un de nos préjugés stylistiques que d'exiger (et d'attendre) d'une œuvre une proportion au moins approximative entre la portée des idées et l'étendue matérielle du texte ; tout donne à croire que ce n'est pas un canon de composition pour les Anciens.

..

Dans sa récente édition des traités contre les Stoïciens (*Plutarch's Moralia*, XIII, Part II, L.C.L., 1976), H. Cherniss retrouve et rétablit la structure des traités et les procédés de composition de Plutarque, contre la « notion préconçue » des « critiques modernes » (p. 396, cf. p. 653 déb.), qui avaient adressé à Plutarque des reproches stylistiques concernant l'incohérence prétendue de sa démarche, et n'avaient pas hésité, à l'occasion, à bouleverser son texte par des « transpositions » (p. 652 sq.).

Plus précisément, M. Cherniss a souligné les « séquences de pensée et association d'idées » qui, souvent, guident la composition des Anciens (p. 396) : c'est ce qu'on a appelé, dans le commentaire des maximes de droit, des « expressions qui leur servent comme de chevilles » (cf. plus haut, p. 21), et c'est ce qu'on vient de constater, pour le reste du recueil, dans le retour des expressions qui, pour chaque section des maximes, scandent et soulignent le mouvement circulaire et, parfois, assurent la liaison entre ces sections.

Il y a là, quant à la mise en évidence d'un procédé de composition et quant à la salutaire méfiance en face de nos préjugés modernes, une double convergence, d'où il est permis de tirer, à l'égard de ce qui précède, une confirmation et, concernant des recherches à venir, un conseil de méthode.

Dans sa récente édition des traités contre les Stoïciens (*Plutarch's Moralia*, XIII, Part II, L.C.C., 1978), H. Cherniss retrouve et rétablit la structure des traités et les procédés de composition de Plutarque, contre la « notion préconçue » des « maximes modernes » (p. 306, cf. p. 623 déb.), qui avaient adressé à Plutarque des reproches stylistiques concernant l'insouciance prétendue de sa démarche, et n'avaient pas hésité, à l'occasion, à bouleverser son texte par des « transpositions » (p. 622 sq.).

Une dernière remarque seulement, de méthode, qui nous ramène de loin à notre sujet : à ce qui a été dit au début de la discussion à propos des structures de composition des Anciens, on pourra trouver, objet de notre lecture, une disposition particulière entre les motifs des maximes concernées : la structure, plus ou moins, des maximes justifiées. On sait, par exemple, que les maximes de Plutarque sont liées de début à fin, par des sections diverses, des parties de l'œuvre, et qu'elles sont, en même temps, liées à l'ensemble, par des sections diverses, des parties de l'œuvre. On sait, par exemple, que les maximes de Plutarque sont liées de début à fin, par des sections diverses, des parties de l'œuvre, et qu'elles sont, en même temps, liées à l'ensemble, par des sections diverses, des parties de l'œuvre. On sait, par exemple, que les maximes de Plutarque sont liées de début à fin, par des sections diverses, des parties de l'œuvre, et qu'elles sont, en même temps, liées à l'ensemble, par des sections diverses, des parties de l'œuvre.

APPENDICE II

HERMARQUE,

EXTRAIT DE SES LETTRES SUR EMPÉDOCLE¹

(7) Les Épicuriens exposent longuement une espèce de généalogie^{1a} détaillée. Selon eux, les anciens législateurs, ayant envisagé la vie humaine sous l'angle de la communauté et des actions réciproques, ont proclamé impie l'égoïsme d'un être humain, et y ont attaché des sanctions sévères. Peut-être

1. Cf. Diog. Laërce, X, 25. — On a eu l'occasion de citer l'ouvrage de J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*, Berlin, 1866, pp. 8, 139 sq. Il faut rappeler toutefois que l'attribution du morceau à Hermarque, suggérée encore par la mention de ce philosophe au § 26 du I^{er} Livre du *De Abstinencia*, est déjà faite dans l'édition de J. Reiske et J. de Rhoer (1767, p. 10).

On ne croit plus, avec J. Bernays, que l'extrait d'Hermarque soit transcrit littéralement : « Porphyre en a disposé librement et, vu la différence fondamentale de sa conviction, a dû en disposer librement », dit très bien H. Diels ; on aura plus de mal à le suivre, quand il considère que la thèse de Bernays « se laisse déjà réfuter par les extraits d'Hermarque qui sont ajoutés à la dernière partie des *KYPIAI ΔΟΞΑΙ* (voir l'indication des sources chez Usener, p. 397 sq.) » (*Philodemos, Über die Götter*, n° 6, Berlin, 1917, p. 50, n. 1) : a) rien n'indique que la fin des *Maximes Capitales* contienne des textes pris ailleurs que chez Épicure même ; b) Usener ne suggère rien de tel : l'inestimable valeur de ses *Testimonia* consiste précisément à proposer des textes philosophiquement comparables, quelle qu'en soit l'époque, au lieu de s'enliser dans une « recherche des sources ».

On ne peut pas dire que l'arrangement que Porphyre a fait subir à cet extrait ait rendu celui-ci plus clair (encore qu'il soit malaisé, et même impossible de faire la part du rédacteur). Néanmoins, tel qu'il est, le texte fournit un commentaire précieux à la doctrine épicurienne : c'est pour lui conserver cette fonction, que j'ai essayé de le rendre, sans aucun souci d'« élégance », aussi exactement que possible, tenant compte, en particulier, des expressions qui m'ont paru avoir une valeur technique.

Les quelques notes qui accompagnent la traduction sont également destinées à souligner, quand il y a lieu, le caractère épicurien du morceau.

— Parmi les études d'ensemble consacrées à ce texte, indiquons seulement

(Note 1a page suivante).

était-ce aussi¹ parce qu'une certaine parenté naturelle² de l'homme à l'homme³, fondée sur la similitude de la configuration externe et de l'âme, empêchait de faire périr à la légère un tel être, comme s'il s'était agi d'un de ces animaux qu'il est permis d'abattre. Toujours est-il que la principale raison pour juger cet

la dissertation de K. Krohn, *Der Epikureer Hermarchos*, Berlin, 1921, p. 6-8 ; J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin, 1935, chap. 26 ; Th. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Western Reserve University, 1967, chap. V). — Sur le traité de Porphyre et sur le sens, très différent des origines pythagoriciennes, que revêt pour lui l'abstinence de la chair des animaux, il faut consulter J. Bidez, *Vie de Porphyre* (Gand, 1913), réimpr. G. Olms éd., Hildesheim, 1964, chap. X. — On attend, dans la Collection G.-Budé, la publication du t. I du *De abstinencia*, par J. Bouffartigue et M. Patillon.

1a. « Récit génétique » serait sans doute plus précis, mais inutilement pédant. On a cru pouvoir conserver ce mot qui, en grec, est tout à fait courant et qui, par exemple dans la *Généalogie de la morale* (or c'est de celle du droit, qu'il s'agit ici), n'a pas non plus le sens étroit de « pedigree ».

1. Il faut insister sur le tour concessif de cette phrase. Cf. p. 143, n. 1.

2. Il est tout à fait possible, comme le pense Th. Cole, que le mot *oikeiōsis* n'ait pas, ici, son sens spécifiquement stoïcien, et l'on peut même admettre qu'il n'y a pas de raison de croire que les Épicuriens auraient contesté l'existence d'une certaine sociabilité naturelle dans l'homme : il se peut que ce soit à une telle « sociabilité » épicurienne qu'Hermarque fasse ici allusion. Il reste, comme on vient de le dire, le caractère concessif de cette phrase, qui interdit d'en majorer la portée doctrinale (comme le fait Philippson, *Die Rechtsphilosophie...*, p. 316), mais qui exclut tout autant l'exégèse proposée par A. Grilli (et écartée avec raison par Th. Cole), selon laquelle il s'agirait d'une conception stoïcienne ajoutée par Porphyre (Th. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, American Philol. Assoc. (25), Western Reserve University, 1967, p. 84, n. 10).

3. Et non pas, tout platement : « entre les hommes ». L'expression rappelle un texte d'Hérodote, où il est permis de voir un des plus anciens témoignages de l'« humanisme », ou, plus exactement de la vérité (et de la revendication) humaniste, dont la formule grammaticale consiste dans le double emploi du mot *homme*, en une seule et même phrase, mis au nominatif d'abord, puis à l'accusatif : il s'agit de Cyrus méditant sur le sort qu'il est en train de préparer à Crésus : « Il changea de sentiment et réfléchit qu'il était homme lui-même, lui qui livrait tout vivant à la flamme un autre homme dont la prospérité n'avait pas été inférieure à la sienne [... ἀνθρώπου ἑὸν ἄλλον ἀνθρώπων... ζῶντα περὶ διδοίη] (I, 86, trad. Legrand). On sait que le XIX^e siècle a réinventé cette formule, qui est aussi chez Vigny : « [Joseph de Maistre] voulant démontrer, sonder, dévoiler aux yeux des hommes les sinistres fondations qu'il donnait (problème éternel !) à l'autorité de l'homme sur l'homme... » (Stello, XXXII).

acte odieux et le proclamer impie, c'était d'en avoir compris la nocivité pour l'organisation d'ensemble de la vie. Telle étant l'origine, les uns comprirent l'utilité de cette disposition, et point ne fut besoin d'un motif supplémentaire pour les retenir de commettre ce crime ; les autres, incapables d'embrasser tout cela dans une vision suffisante¹, mais intimidés² par la gravité de la peine, s'abstenaient de s'entre-tuer inconsidérément. On voit bien que ces deux motivations jouent encore maintenant. Les uns, en effet, s'étant pénétrés de l'utilité de la disposition qu'on vient de dire, s'y conforment de bon cœur ; ceux qui y sont imperméables, redoutent les menaces contenues dans les lois : ces menaces, on les a définies à l'intention de ceux qui ne peuvent former un raisonnement concluant³ sur l'utile, alors que la majorité les accepte parfaitement. (8) A l'origine, en effet, aucune règle de droit, ni écrite ni non-écrite⁴, parmi celles qui sont encore en vigueur aujourd'hui et qui se sont naturellement transmises, ne fut imposée par la violence, mais seulement par l'accord des usagers. Car c'est par la prudence de l'âme, non par la force de leur corps⁵ et un pouvoir tyrannique et oppressif, que se distinguaient des foules ceux qui ont introduit⁶ de telles

1. Une « perception », plus exactement. On trouve ici (et dans la suite) l'élément intuitif de la prénotion, noté plus haut.

2. La « théorie de l'intimidation » se trouve déjà chez Protagoras (*Prot.*, 324 b 7) et, chez Diodore de Sicile, Isis (Déméter) législatrice (*thesmophoros*) agit par la « crainte du châtiment » (διὰ τὸν ἀπὸ τῆς τιμωρίας φόβον) (I, 14, 3 i.f.). L'originalité de la doctrine épicurienne est d'avoir intégré cette théorie dans une vision plus large et plus optimiste de la loi : la plupart des hommes obéissent spontanément à la loi, parce qu'ils y trouvent la garantie (ἐγγυητής, avait dit Lycophron) de leur intérêt bien entendu. On ne jugera pas utopique un tel optimisme, si l'on se souvient de l'analyse bergsonienne de l'obligation : « ... Le devoir, ainsi entendu, s'accomplit presque toujours automatiquement ; et l'obéissance au devoir, si l'on s'en tenait au cas le plus fréquent, se définirait un laisser-aller ou un abandon » (*Les deux Sources...*, I, 13 (p. 990 de l'édition du Centenaire).

3. Terme technique, probablement dû à Aristote et qui rappelle l'importance du « raisonnement » dont le terme épicurien est *épilogismos* (cf. plus loin, p. 290, n. 1).

4. Dans ce qui précède, nous avons rencontré cette distinction, qui se trouve dans la *Rhétorique* d'Aristote (I, 13, 1373 b 5-6).

5. Ceci s'oppose, presque point par point, à la thèse que soutiendra Polybe : « Nécessairement le chef et le gouvernant était celui qui s'était distingué par la vigueur de son corps et par l'audace de son âme » (VI, 5, 7).

6. Cf. *Lettre à Hérodote*, 76, 13 (Us.).

règles chez les peuples : ils ont engagé les uns dans un raisonnement réfléchi¹ sur l'avantageux (ceux qui, auparavant, n'en avaient qu'une perception irrationnelle² et, souvent, sujette à l'oubli)³ ; les autres, ils les ont terrifiés par la gravité des peines. Car il n'y avait pas d'autre remède contre l'ignorance de l'utile, que la crainte de la punition prescrite par la loi. C'est elle seule qui, maintenant encore, contient les gens du commun, et les empêche de commettre des actes nuisibles au public et aux particuliers. Car si tous étaient également capables d'apercevoir l'utile et de le conserver en mémoire, ils n'auraient nul besoin de lois⁴ ; c'est de leur propre mouvement qu'ils se garderaient de faire ce qui est interdit et qu'ils exécuteraient ce qui est prescrit⁵ : l'intuition de l'utile et du nuisible suffit à détourner de cela et à faire choisir ceci. La menace de la peine s'adresse à ceux qui ne savent pas prévoir l'utile⁶ : étant imminente, elle les contraint à dominer leurs penchants nuisibles et, à l'aide de la force, contribue à les contraindre à faire leur devoir⁷.

(9) Cela est si vrai que les législateurs n'ont même pas assuré une pleine impunité à l'homicide involontaire⁸, afin de ne fournir

1. *Epilogismos* : c'est le terme épicurien, emprunté à Nausiphane.

2. *Alogos* : on se souvient que la sensation, selon Épicure, est *alogos* (Diog. Laërce, X, 31, 18, Long), c'est-à-dire dépourvue de toute espèce d'interprétation, que ne pourra lui donner que l'opinion qui s'y « ajoute » (*Lettre à Hérodoles*, 50, 11, Us.).

3. La sensation, en effet, de même qu'elle est irrationnelle, de même elle « n'est pas faite pour recevoir aucune mémoire » (D.L., *ibid.*). — Nous avons vu précédemment que, selon Philodème, les prénotions, de la part du philosophe, ne sont pas reçues « passivement » (comme chez la foule), mais elles sont « pensées selon un raisonnement réfléchi, et ne sont pas exposées à de fréquents oublis » (*Rhétorique*, t. I, p. 254, 30-36, Sudhaus).

4. C'est ici, comme on l'a indiqué plus haut, qu'Hermarque donne par avance la réplique à Plutarque, *Adv. Colot.*, 30, 1124 D-F (cf. plus haut, p. 220).

5. La correction (p. 90 i.f. — 91 déb.) ne s'impose pas.

6. Selon les Stoïciens, la faculté de prévoir met une des « principales » distinctions entre l'homme et la bête ; cf. Cicéron, *De officiis*, I, 4, 11. Cette thèse sera ensuite reprise par les théoriciens du Droit naturel (*Anthropologie et politique*..., p. 484, n. 55).

7. Les idées de *contrainte* (deux fois formulée par le même verbe) et de *force* s'opposent au début du chapitre, où l'établissement des lois était fondé sur l'accord des usagers. La théorie de la loi imposée par la violence ne s'applique donc qu'à ceux qui sont incapables de souscrire à cet accord : la fin du chapitre apporte ainsi un correctif à la thèse générale posée au début.

8. « Nous n'avons point, de Dracon, la définition du meurtrier involontaire. Mais il est visible que Platon, ici [*Lois*, IX, 865 b 6] comme dans

aucun prétexte à ceux qui choisissent d'imiter volontairement¹ les méfaits de ceux qui agissent involontairement, mais surtout afin de ne pas laisser sans sanction ni surveillance un domaine où risquent de se produire beaucoup de fautes réellement involontaires. Car même celles-ci étaient nuisibles, pour les mêmes raisons qui avaient fait interdire les tueries volontaires. En conséquence, comme les actes involontaires proviennent, soit de la cause imprévisible et soustraite par nature à la surveillance humaine², soit de notre négligence, insoucieuse de l'intérêt d'autrui³, ils ont voulu réprimer l'imprudance nuisible aux autres : aussi n'ont-ils même pas exempté de punition l'acte involontaire et, par la crainte du châtement, ils ont supprimé en grande partie ce genre de faute. Et j'estime, pour ma part, que

l'article précédent, parle le langage d'un coutumier antique. Certainement, une vieille tradition, antérieure à Dracon lui-même, avait accumulé tous les éléments possibles d'une définition minutieuse et gauche » (L. Gernet, *Platon Lois*, Livre IX..., *op. cit.*, p. 117, n. 87.)

1. Par exemple quelqu'un qui, avant de commettre un crime, se mettrait volontairement en état d'ivresse. C'est peut-être une considération du même ordre qui avait dicté à Pittacos de Mytilène (début du VI^e s. avant J.-C.) une loi prévoyant des peines plus lourdes pour des fautes commises en état d'ébriété (Aristote, *Rhét.*, II, 25, 1402 b 10-12 ; *Eth. à Nic.*, III, 7, 1113 b 30-33), alors que les autres codes feraient plutôt preuve d'indulgence » à l'égard des ivrognes (comme cela ressort de *Polit.*, II, XII, 1274 b 18-23). — On peut rappeler que Platon, chez qui l'idée d'imitation joue un si grand rôle, se contente, au sujet de la distinction entre le meurtre volontaire et le meurtre involontaire, de souligner les ressemblances entre l'un et l'autre (*Lois*, IX, 866 e 7-867 c 1). Cf. plus haut, p. 37-39.

2. Il semble qu'il y ait ici une allusion au hasard : K. Δ., XVI et, surtout, *Lettre à Ménécée*, 134-135, où l'expression ἀδόξατος αἰτία, bien qu'elle soit critiquée, rappelle ἀσάμηντος αἰτία de notre texte. On peut citer également la définition du hasard comme « cause imprévisible et inaccessible au raisonnement humain », qui remonte sans doute à Anaxagore ou à Démocrite (cf. *Le système stoïcien*..., p. 88, n. 5) et, surtout, se souvenir d'un fragment de Démocrite (B. 119), où le hasard est présenté comme un « prétexte » : cette maxime de Démocrite permet de comprendre pourquoi, dans le texte d'Hermarque, même la « cause incertaine » (imprévisible) peut être prétexte à des fautes involontaires. ἀσάμηντος αἰτία, d'après Aetius (*Dox. Gr.*, 326, 5).

3. Διαφορά ; cf. Antiphon, II, 3, 3, selon l'interprétation de L.S.J. — Reiske, dans son éd. du *De abst.*, comprend l'ensemble de l'expression comme « incogitantia et caecitas iurgantis, cum, qui rixatur, abreptus ab aestu irae, non satis se colligit, neque providet, quae paret, quid agat, sed temere fertur et inflammatus ardore mentis saevientis ea perpetrat, quae redditum sibi male habeant » (éd. citée, p. 14, n. 5).

si même les homicides excusés par la loi comportent des expiations consacrées à l'aide de purifications¹, il n'y a pas d'autre raison à cela que la volonté de la part de ceux qui en ont justement pris l'initiative², de détourner les hommes, le plus qu'ils pouvaient, du meurtre volontaire. Car les gens du commun ont besoin de barrières dressées de toute part, pour ne pas se porter avec empressement à des actes nuisibles. C'est pourquoi les premiers législateurs, ayant pris de tout cela une vision d'ensemble³, ne s'étaient pas contentés d'édicter des peines, mais ont suscité en plus une peur irraisonnée d'un autre ordre, en proclamant impurs ceux qui, après avoir supprimé, de quelque façon que ce fût, un homme, ne se seraient pas soumis aux purifications. C'est ainsi que la partie déraisonnable de l'âme⁴, éduquée par des moyens variés⁵, parvient à la dou-

1. On a distingué dans la traduction entre l'expiation (ἀφοσιώσεις) et la purification (καθαρμοί), à partir du texte de Démosthène (*C. Aristocrate*, 72-73) dont la double expression : θύσαι καὶ καθαρθῆναι et ὁσίου καὶ καθαίρεσθαι est invoquée par E. Rohde, pour montrer que l'auteur d'un meurtre involontaire « avait besoin aussi bien de la purification que de l'expiation (du καθαρός et du ἱλασμός) » (*Psyche*, 9^e et 10^e éd., t. I, Tübingen, 1925, p. 271, n. 1). — De fait, ἀφοσιῶν « désigne un acte de purification » (Gernet, *Platon, Lois, Livre IX*..., p. 162, n. 167 et p. 169, n. 177) et, un peu plus loin, p. 92, l. 8, Hermarque emploie le terme de καθαρμοί seul. Il est donc plus vraisemblable de penser que les deux termes sont presque équivalents : les lustrations (καθαρμοί) servant de moyen à la purification (ἀφοσιώσεις). On peut rappeler que, dans le cas d'Adraste, il n'est question que de *catharsis* (Hérodote, I, 35, 5-7 ; 45, 15).

2. Εἰσηγέομαι, comme au chap. 8 ; cf. plus haut, p. 289, n. 6.

3. La conjecture de Hercher (συνιδόντες), envisagée d'ailleurs déjà par Reiske (qui écrit : « Συνειδότες ut movere nolim, facit exemplorum multitudo, e quibus intellexisse mihi videor, consuesse veteres συνειδῶς pro συνιδῶν usurpare... ») se recommande du fait que συνορῶν est un terme épicurien (*Lettre à Hérodote*, 38, 12, Us. ; 63, 15 et ailleurs) ; il se rencontre assez fréquemment dans le petit traité de Polystrate (cf. l'index de l'éd. Wilke), et aussi dans la *Rhétorique* de Philodème. Le texte épicurien le plus proche de notre passage est, bien sûr, la *Lettre à Hérodote*, 76, 13. — Mais il faut convenir que ce dernier texte (τινὰ δὲ καὶ οὐ συνορῶμενα πράγματα εἰσφέροντας τοὺς συνειδόντας...) pourrait être invoqué aussi bien pour renforcer, dans le passage d'Hermarque, la leçon des mss (cf. 168, n. 3 ; p. 242).

4. Cf. Usener, *Epic.*, 311 (p. 217, 1) et 312, 10.

5. On ne résiste pas au plaisir de recopier le commentaire de l'édition Reiske et de Rhoer : « Pulcrum loquendi genus, inrationalis animi pars Philosophis dicitur παῖς, cui praeesse debet παιδαγωγός, eam regere ac moderari est παιδαγωγεῖν, res ipsa παιδαγωγία ». — L'idée est, bien entendu,

ceur¹ qui lui est prescrite : la tendance irrationnelle du désir a été apprivoisée² à l'aide de certains procédés par ceux qui, à l'origine, ont dirigé³ les foules : un de ces procédés est, précisément, l'interdiction de s'entre-tuer sans discernement⁴.

(10) En ce qui concerne les autres êtres vivants, c'est avec raison qu'aucune interdiction de tuer n'a été prévue par ceux qui, les premiers, ont décrété ce qu'il fallait faire et ne pas faire : c'est qu'à l'égard des animaux, l'utilité résultait de l'acte contraire. Le moyen, en effet, de survivre, si les hommes partageant les ressources du même sol⁵, n'avaient pas entrepris de se défendre contre les bêtes⁶. Or, parmi les hommes les plus perspicaces de ces temps⁷, plusieurs, se souvenant que si l'on avait renoncé aux meurtres c'était pour mieux assurer leur survie, rappelaient aux autres aussi l'intérêt qui en résultait pour leur vie en commun, afin que, s'abstenant de tuer leurs

d'origine platonicienne (*Phédon*, 77 e), et la *psychagogia* du *Phèdre* trouve un emploi fréquent dans la *Rhétorique* de Philodème.

1. Le terme se trouve aussi dans le *Gnomol. Val.*, XXXVI (attribué par Usener à Hermarque).

2. Τὸ θάσσεμα paraît être un hapax.

3. Διοικησάντων (Abresch). La bonne traduction, si on osait l'employer, serait : « instituer un peuple » au sens du *Contrat social*, II, vii déb.

4. Ἀκρίτως : « in iudicio » (Félicien), et le terme, en effet, suivi de tuer fait souvent locution pour désigner une exécution sommaire. Mais il n'est pas, dans ce qui précède, question d'organisation judiciaire, et la traduction par « temere » (comme dans le *Gnomol.* d'Épictète, 65, Schweigh., 86) paraît mieux justifiée (cf. p. ex. ἐτοίμως, p. 92, 3 ; προχειρῶς, p. 89, 24-25 ; et la critique de l'imprudence, p. 91, 17-19). — L'ἀκρίστια est l'indécision (K. Δ., XXII), en l'absence d'un critère suffisant, comme Platon déjà l'avait indiqué (*Enthyphron*, 7 d 3-4).

5. J'adopte sur ce point l'interprétation de Th. Cole (*op. cit.*, p. 71), qui est corroborée par les développements du chapitre 11.

6. D'après la conjecture de Fogerolles.

7. Le rapport entre ces hommes et leur époque avec les « anciens législateurs », du début du chapitre 7 est malaisé à définir. Il est à remarquer, en tout cas, que le récit proprement historique ne commence qu'à présent : le début de la « généalogie » ayant introduit plutôt des considérations d'ordre général. Sur le mot χάρις, il n'existe pas, à notre connaissance, une enquête monographique comme celle que P. Chantraine a consacrée à χομψός (*R.E.G.*, 1945, 90-96), les deux mots étant comparables, et par leur sens et par leur développement sémantique. — Lucrèce dit simplement : *partim* (V, 1143), mais le texte d'Hermarque pourrait corroborer la traduction d'A. Ernout par *élite*.

semblables, ils préservent la communauté qui contribue au salut individuel de chacun. De se retrancher¹ ainsi sur un même territoire, et de ne rien tenter de préjudiciable à aucun de ceux qui s'étaient rassemblés, était utile, non seulement pour repousser² les vivants des espèces inférieures, mais aussi contre les hommes qui s'approchaient avec de mauvaises intentions. Et pendant un certain temps, les hommes s'abstenaient, pour cette raison, de tuer leurs semblables, dans la mesure où ceux-ci se joignaient à cette communauté nationale³, et rendaient des services sur les deux points qu'on vient de dire⁴. Puis, avec le progrès du temps, la race se multipliait grâce aux unions humaines, et les animaux des autres espèces étaient repoussés et dispersés : alors plusieurs formaient un raisonnement réfléchi sur leur mode de vie en commun, au lieu d'en rester à des souvenirs sans raison⁵. (11) Ils essayèrent donc de contenir plus vigoureusement ceux qui, oublieux [des leçons] du passé, s'entre-tuaient inconsidérément, compromettant ainsi la défense sociale. Cet effort a fait introduire⁶, selon les cités et les nations, les législations qui sont encore maintenant en vigueur : la foule se pliait de bon gré à cette initiative, à mesure qu'elle avait pris une vision⁷ plus claire de l'intérêt collectif du groupe. Ce qui contribuait également au sentiment de sécurité, c'était de tuer sans ménagement ce qui était nuisible, et de préserver ce qui servait à le détruire : c'est donc avec raison que, des deux actes dont nous venons de parler⁸, l'un fut l'objet d'une interdiction, alors qu'aucun empêchement n'était prévu pour l'autre. Mais l'on ne saurait soutenir que certains animaux, bien qu'inoffensifs

1. Χωρίζεσθαι. Il s'agit de l'organisation d'une petite communauté qui se retranche de son environnement hostile, pour pouvoir mieux faire face. Il ne semble donc pas que la traduction : « For letting each other alone... » (Th. Cole) puisse être retenue.

2. ἐξορισμός, (Valentinus); cf. K. Δ., XXXIX *if*.

3. Je hasarde cette traduction de ἀναγκαίων : « nécessaire » n'ajouterait rien au sens de la phrase et il ne semble pas, d'autre part, qu'il s'agisse ici proprement de consanguinité.

4. C'est-à-dire pour repousser l'attaque, soit des animaux, soit d'étrangers venus pour « nuire ».

5. Cf. chap. 8 déb. (p. 90, 18-20).

6. εἰσφέρειν. Cf., p. 292, n. 2.

7. Litt. « perception »; cf. plus haut, p. 289, n. 1.

8. C'est-à-dire, le fait de tuer un homme et le fait de supprimer un animal.

pour les hommes ni nuisibles en aucune façon pour nos vies, la loi nous aurait permis de les tuer. Car il n'est aucun animal, pour ainsi dire, parmi ceux dont la loi autorise l'abattage, tel qu'un excès de prolixité ne nous serait pas nuisible, et dont la quantité actuellement admise ne nous soit pas de quelque usage pour notre vie¹. Ainsi, la brebis, le bœuf et tout animal de ce genre apportent, si on les garde en quantité modérée, quelque avantage pour les besoins de notre subsistance ; mais s'ils se multipliaient en abondance et d'une manière largement excessive, ils apporteraient du trouble dans notre vie, les uns, parce qu'ils sont d'humeur batailleuse, et bien aidés en cela par la nature, les autres simplement parce qu'ils brouteraient tout ce qui naît de la terre pour notre nourriture. C'est la raison pour laquelle il n'est même pas interdit de tuer ces espèces d'animaux, pour qu'il en reste une quantité suffisante pour notre usage et dont on puisse aisément venir à bout. Car s'il s'agit de lions, de loups et, en général des animaux qu'on appelle sauvages, petits ou grands, on ne peut même pas fixer une quantité à laisser subsister, afin de soulager les nécessités de notre vie ; mais il n'en va pas de même, quand il s'agit de bœufs, de chevaux, et brebis et, en général, des animaux qu'on appelle domestiques. C'est pourquoi nous exterminons les uns, et supprimons des autres ceux qui dépassent le nombre voulu.

(12) On doit penser que ce sont à peu près ces mêmes raisons qui ont guidé ceux qui, dès l'origine, ont rédigé les lois au sujet de la consommation des animaux, puisqu'en ce qui concerne les animaux impropres à la consommation, ils ont tenu compte de l'utile et du nuisible. Soutenir, par conséquent, que tout ce qui

1. Cette théorie malthusienne de l'accroissement de la population animale, qui sera développée jusqu'à la fin du chapitre, n'est sans doute pas de l'invention d'Hermarque : Porphyre la rappellera encore un peu plus loin (I, chap. 20 et 24). J. Haussleiter, dans son *Vegetarismus...*, loc. cit., p. 286, p. 252, cite un texte comparable de Chrysippe (S.V.F., III, 705), conservé par Plutarque (*Stoic. rep.*, 32, 1049 A, sur lequel on consultera maintenant l'édition de H. Cherniss, *Plutarch's Moralia*, XIII, Part II, coll. Loeb, 1976, p. 539, note f). — S'il n'y a pas de raison pour contester à Hermarque l'originalité du développement qu'il en donne, on peut penser en effet que l'idée même a d'abord été formulée par Chrysippe : elle n'avait pas le moindre support, bien au contraire, dans les coutumes et les lois athéniennes (cf. plus haut, p. 50; voir aussi E. Westermarck, *L'Origine et le développement des idées morales*, éd. fr. par R. Godet, t. II, Payot éd., 1929, pp. 317 et 486 sqq.).

APPENDICE III

ÉPICURE¹

Peu de doctrines autant que l'épicurienne ont fait l'objet d'appréciations aussi divergentes. Le paradoxe n'est pas qu'elle ait provoqué tant d'éloges et de blâmes, mais plutôt qu'elle justifie et les uns et les autres. « On trouve toujours dans cette doctrine, écrit un de ses meilleurs connaisseurs, je ne sais quoi d'étriqué et de mesquin qui arrête l'esprit au moment même où il est le plus disposé à l'admirer ».

Ce contraste que V. Brochard découvre au cœur même du système se retrouve jusque dans le détail des thèses. Peut-être pourrait-on trouver dans une opposition toute formelle entre éléments antiques et traits déjà modernes ce qui donne à l'épicurisme son caractère unique et irréductible. Les philosophes de l'antiquité ne le prennent pas toujours au sérieux. Quand, vers le milieu du premier siècle avant notre ère, un Académicien s'efforce de mettre fin à l'anarchie et à la lutte des écoles par un syncrétisme largement ouvert, l'épicurisme est exclu de cette tentative de conciliation. En revanche, on a pu faire d'Épicure le précurseur de doctrines spécifiquement modernes, comme l'utilitarisme anglais ou le matérialisme marxiste. On pourrait dire que ces rapprochements, jusqu'à un certain point, sont soutenable. Ils ne le sont sûrement pas jusqu'au bout, et en raison précisément de l'idéal antique que se fait Épicure du sage, vivant dans une indépendance entière et, en l'espèce, retiré de la société et se souciant fort peu des déshérités et des pauvres.

Un des traits les plus modernes de cette philosophie est une certaine totalité de bon goût et de raffinement que Nietzsche, qui y a été fort sensible, décrit dans une page qui mérite d'être citée : « L'Épicurien choisit lui-même la situation, les personnes,

1. *Les Philosophes Célèbres*, ouvrage publié sous la direction de Maurice Merleau-Ponty, L. Mazenod éd., 1956, p. 80 sqq.

voire les événements qui conviennent à son caractère intellectuel, irritable à l'extrême ; il renonce à tout le reste, c'est-à-dire à presque tout, car ce serait pour lui une nourriture trop forte et trop lourde. Le Stoïcien, en revanche, s'exerce à avaler pierres et vermines, éclats de verre et scorpions, sans faire le dégoûté ; son estomac doit finir par être indifférent à l'égard de tout ce qu'y déverse le hasard de l'existence [...] Pour des hommes soumis aux improvisations du destin, pour ceux qui vivent dans des époques violentes et qui dépendent de la brusquerie et de l'humeur changeante d'autrui, il se peut que le stoïcisme soit fort à recommander. Mais celui qui croit à peu près savoir que le destin lui permet de filer un long fil, fait bien de s'installer à l'épicurienne ; tous les hommes qui se destinent au travail intellectuel l'ont fait jusqu'ici. Pour eux, en effet, ce serait la perte des pertes, que d'échanger l'irritabilité délicate contre la peau dure des Stoïciens, avec ses piquants de hérissin ». (*Le gai savoir*, IV, 306).

Le parallèle est joli, et l'essence intemporelle de l'idéal épicurien ne saurait être mieux vue. On ne chicanera pas sur l'idée de « travail » qui, à travers le stoïcisme, remonte à l'école cynique et qui, s'agissant du travail intellectuel, convient bien mieux aux activités scientifiques des disciples de Chrysippe, qu'aux Épicuriens, réputés pour leur inculture et en faisant gloire à leur maître : « Devait-il employer son temps [...] soit à lire les poètes, où il n'y a aucune utilité substantielle et où tout n'est bon qu'à charmer les enfants, soit, comme Platon, à étudier la musique, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie, toutes sciences qui, parties de principes faux, ne peuvent être vraies et, le fussent-elles, ne donneraient aucun résultat propre à rendre la vie plus agréable et meilleure ; devait-il, dis-je, s'attacher à tous ces arts, et l'art de vivre, cet art qui est si important, si difficile et profitable à proportion, le délaisser ? Il ne faut donc pas dire d'Épicure qu'il manque de culture ; les vrais ignorants sont ceux qui se croient obligés d'apprendre jusqu'à la vieillesse des choses qu'il est honteux de ne pas avoir apprises quand on était enfant » (Cic., *de fin.*, I, 72 ; trad. Martha).

Ainsi le Calliclès du *Gorgias* veut bien que l'adolescent ait des éléments de philosophie, à condition de ne s'occuper, à l'âge mûr, que de choses sérieuses. Mais Calliclès renonce aux études pour conquérir le monde. L'Épicurien rejette, tout ensemble, la

vie active et la vie intellectuelle, pour vouer tout son soin et son sérieux à cet « Art de vivre » qui n'exige pas, comme chez les Stoïciens, « la science des choses divines et humaines » ; cet art est à lui-même son propre contenu et s'isole de tous les autres arts, comme le sage épicurien se retranche dans la « cachette » du Jardin et « renonce à tout le reste, c'est-à-dire à presque tout ».

Ce retranchement, cette séparation des choses et des hommes est au fond de la vision épicurienne du monde. De la physique atomistique, l'individualisme moral ne reçoit pas seulement une garantie extérieure et une preuve rapportée ; il y reconnaît sa propre condition. Cet univers acosmique qui le repousse et que visiblement nul dieu n'a conçu et réalisé dans l'intérêt des humains, lui renvoie son image et l'éclaire sur sa solitude. On a pu dire que Démocrite fragmente la « sphère bien arrondie » de l'Être parméniéen. Mais Épicure ne morcelle pas le Tout : il a le sentiment aigu, non pas même de la multiplicité des choses, mais de leur extrême isolement. Chaque parcelle d'être est une totalité close sur son propre dénuement. De l'une à l'autre, ce totalité close sur son propre dénuement. De l'une à l'autre, ce n'est plus, comme chez Démocrite, la *nécessité* et la *raison* qui déterminent les liens et ajustent les assemblages (l'héritage des grands atomistes, sur ce point, passe dans la loi de causalité, énoncée par Chrysippe). C'est par l'action du hasard que, de toute éternité, les atomes sont amenés à former des mondes, périssables d'ailleurs et en nombre infini. La réussite temporaire de ces combinaisons cosmiques ne prévaudra pas contre l'indépendance native de leurs éléments qui retomberont dans leur état originaire d'isolement et d'anarchie. Ni providence ni destin ne président à la formation des mondes ; aucun droit naturel ne fonde les unions humaines. « Il n'y a, par nature, chez les êtres raisonnables, aucun sens social qui les unisse entre eux » (Usener, *Epic.*, 523). Les lois de la cité ont pour origine « une convention sur ce qui est utile » (*Diog. Laërt.*, X, 150), d'où cette différence avec le stoïcisme, parfaitement formulée par Sénèque : « Épicure dit : ' Le sage ne mettra point la main aux affaires, à moins d'une circonstance exceptionnelle '. Zénon dit : ' Il mettra la main aux affaires, à moins d'une circonstance qui l'en empêche ' » (*De otio*, III, 2). De même, « il n'y a en nous aucune affection naturelle pour nos enfants » (*Epic.*, 525, p. 319, 17), « le mariage est rarement à conseiller » (*Epic.*, p. 98, 8) ;

« le sage ne doit ni se marier ni n'avoir d'enfants » (Diog. Laërt., X, 119; cf. plus haut, p. 16, n. 9).

Cette vision du monde, on l'a dit avec raison, est foncièrement pessimiste. On pourrait ajouter qu'elle n'est pas sans héroïsme ou plus simplement, qu'elle ne manque pas de ce courage intellectuel toujours nécessaire pour savoir refuser, à des désolations présentes, des compensations cosmiques et intemporelles. « Il vaut encore mieux, dit Épicure, accepter les fables relatives aux dieux, que de se soumettre au destin des physiciens » (Diog. Laërt., X, 134). Mais avec le destin, on rejette la providence. La recherche du bonheur est une entreprise humaine et affaire de l'individu seul; aucune aide extérieure, naturelle ou surnaturelle, ne vient à sa rencontre. L'univers d'Épicure ne favorise pas, comme celui de Chrysippe, le bonheur humain; seulement, il le permet, il le rend possible, surtout: il n'y fait pas obstacle. Destitué de toute finalité, le monde ne nous est pas bienveillant et n'a rien à nous offrir. Au moins est-il privé, par là même, de toute intention de nuire. Rejetant « les fables relatives aux dieux », on désarme la foudre de Zeus, on fait rentrer dans le néant le tribunal des enfers; la terre et le ciel cessent de fournir un vaste décor aux pérégrinations des âmes des défunts. Il y a un point cependant où le désordre du monde convient entièrement avec la condition humaine, c'est la contingence. Niée par les Stoïciens et restreinte par Platon et par Aristote à l'imperfection des régions sublunaires, elle est, dans le système d'Épicure, la faille naturelle où peut s'introduire la liberté. — On peut, ici, se dispenser de critiquer cette contingence, la fameuse *déclinaison* des atomes (*clinamen*), déjà raillée dans l'antiquité. Il est plus important de comprendre qu'en défaisant les liens subtils qui se sont noués de tout temps entre la finalité et la nécessité, Épicure ne vise nullement à projeter dans l'univers l'expérience humaine de la liberté. Plutôt il se borne à pousser jusqu'au bout, conformément à son intention première, la purification d'un univers divinisé. Leur *déviaton* n'humanise pas les atomes, elle les écarte seulement des chemins de la liberté humaine. Après avoir détruit « les fables relatives aux dieux », on va jusqu'à assouplir « le destin des physiciens ».

Jamais une doctrine antique n'avait porté si loin l'idée de la liberté. Pour la première fois, toute attache est rompue entre la

morale et la physique. L'homme n'est plus tenu de saisir et de tenir son rang dans le système des réalités cosmiques. L'univers n'est plus exemplaire pour la conduite humaine, il ne la contraint ni ne l'incline, il ne lui suggère aucun contenu. La liberté, désencombrée de la tradition, est rendue à elle-même et tout, semble-t-il, lui est possible. Il faut citer ici les vers où Lucrèce célèbre les bienfaits de cette délivrance: « Alors qu'aux yeux de tous, l'humanité traînait sur terre une vie abjecte, écrasée sous le poids d'une religion dont le visage, se montrant du haut des régions célestes, menaçait les mortels de son aspect horrible, le premier, un Grec, un homme osa lever ses yeux mortels contre elle, et contre elle se dresser. Loin de l'arrêter, les fables divines, la foudre, les grondements menaçants du ciel ne firent qu'exciter davantage l'ardeur de son courage, et de son désir de forcer le premier les portes étroitement closes de la nature. Aussi l'effort vigoureux de son esprit a fini par triompher; il s'est avancé loin au-delà des barrières enflammées de notre univers; de l'esprit et de la pensée il a parcouru le tout immense pour en revenir victorieux nous enseigner ce qui peut naître, ce qui ne le peut, enfin les lois qui délimitent le pouvoir de chaque chose suivant des bornes inébranlables. Et, par là, la religion est à son tour renversée et foulée aux pieds, et nous, la victoire nous élève jusqu'aux cieux » (I, 62 suiv., trad. A. Ernout).

Malgré des différences évidentes, il est bien difficile de ne pas entendre l'accent déjà « moderne » d'un tel texte, qui rappelle certaines ambitions de la Renaissance, comme le *Plus-Oullre* adopté par Bacon, et du XVIII^e siècle. On comprend, plus spécifiquement, que le matérialisme marxiste ait pu se reconnaître dans une doctrine aussi célébrée. Il est à peine besoin d'ajouter que Lucrèce ni Épicure n'ont eu l'idée d'une révolution sociale et qu'à vouloir rendre parallèles des doctrines et des politiques divergentes, on risque de gâter la valeur et la vérité du rapprochement.

Délivrée du poids de la tradition et de l'Univers, la liberté épicurienne n'a pourtant rien entrepris et, par une sorte de retour, son vide et son inaction sont à l'exacte mesure de sa délivrance totale. Libre de tout, le sage épicurien n'est libre pour rien. La critique des traditions sociales et la résistance au despotisme impérial ont été soutenues par les Stoïciens. Atticus,

Horace ou Pétrone sont bien, par certains traits, des modernes ; ils ne le sont pas, à coup sûr, pour leur conception de la liberté.

Cet étrange retournement qui, après avoir rendu absolue la liberté, l'enferme, inemployée, dans l'intimité du « vivre caché » et dans l'inertie du *plaisir de repos* (*calastématique*), a pu être attribué à la santé délicate d'Épicure dont l'idéal, au jugement de Lactance, est celui d'un malade qui attend du médecin sa guérison. Cicéron nous a conservé une explication plus proprement psychologique : « Je n'ai vu personne qui ait redouté autant qu'Épicure cela même qu'il nie être redoutable ; je veux dire la mort et les dieux. Là où des gens normaux ne s'émeuvent pas outre mesure, lui proclame que l'esprit de tous les mortels est frappé de terreur » (*De nat. deor.*, I, xxxi, 86). Il ne convient pas de majorer la portée de telles « explications ». Il n'en est pas moins vrai que l'épicurisme tient une position de défense. Il fait reculer les fables et brise l'étreinte de la nécessité ; mais ce n'est pas pour se soumettre la nature ni même pour tenter aucune sortie : il lui suffit d'avoir transformé une forteresse assiégée en Jardin.

Deux motifs surtout, parmi ceux que nous avons déjà eu l'occasion de noter, déterminent cette position : le pessimisme et l'individualisme. Il est vrai qu'Épicure place le souverain bien dans le plaisir. Mais cette thèse est précédée d'une autre, plus fondamentale, qui refuse la douleur comme le plus grand mal. L'hédonisme véritable ne craint nullement la douleur qui, nécessairement, encadre le plaisir : insatisfaction du désir et, bientôt, satiété et dégoût ; l'idéal, très lucidement exposé, de Calliclès nous permet, ici encore, de mesurer l'originalité de l'épicurisme (*Gorgias*, 494, a-c). Le souverain bien est donc essentiellement référé au mal qu'il est destiné à faire cesser (*ataraxie*) : « La limite d'accroissement des plaisirs c'est l'élimination de toute douleur » (*Epic.*, p. 72, 1, Max. III).

Le pessimisme d'un tel idéal est corrigé par des satisfactions dont il faut bien dire qu'elles se placent en marge du réel et même dans l'imaginaire. Cette espèce de compensation est capitale dans l'économie du système ; elle n'est pas négligeable pour l'appréciation de celui-ci. Dès que l'initiation à la physique atomistique et l'ascèse des désirs ont rompu le contact avec le monde réel, le sage est libre pour susciter, en lui et hors de lui, un monde à sa convenance dont il est le demiurge et maître. La

plus belle des créations épicuriennes est le monde de l'amitié, considérée comme la forme la plus haute de toute communauté, puisqu'elle se fonde seulement sur le libre choix des individus, et se constitue comme un empire à part des communautés naturelles, politique ou familiale. Le bonheur de l'amitié et de l'union entre les membres de l'École se retrouve, idéalisé, dans l'étrange panthéon qu'Épicure situe dans les intermondes et qu'il peuple d'une infinité de dieux et de déesses, décrits avec tous les détails de l'anthropomorphisme, à ceci près qu'ils sont déchargés de tout soin relatif aux mondes et aux hommes. La sincérité de son sentiment religieux n'est pas à mettre en doute ; mais on niera difficilement qu'il participe de la gratuité propre à l'admiration esthétique. Enfin, dans la vie morale, ces créations autonomes parviennent à s'opposer efficacement à la pression du réel. Ainsi, la remémoration d'un plaisir passé est non seulement réelle. Elle-même un plaisir, mais elle est capable, au besoin, de contre-balancer et d'effacer une douleur, et même une torture présentes. Brochard, à ce propos, a pu évoquer des phénomènes d'hallucination. On voit clairement la pente où se laisse entraîner le système. Le monde réel, dépouillé d'abord de son prestige religieux et accepté dans son être brut, sans signification, va être remplacé par un monde privé, imaginaire, pour finir par être contesté, non plus dans ses fins, mais dans sa réalité.

Cette tension où l'imaginaire et le sens esthétique menacent de l'emporter sur le sens du réel est peut-être ce qui caractérise le mieux cette philosophie. Il faudrait montrer dans le détail comment cette tension, à son tour, est déterminée par la conception d'un temps discontinu. Disons seulement que l'hédonisme épicurien eût été guéri de sa faiblesse majeure, s'il avait consenti à faire une part, sinon dans l'ontologie, au moins dans la morale, à une théorie de l'action. Il est vrai que ce n'aurait plus été l'épicurisme, dont il reste à admirer la puissance poétique dans un monde désenchanté.

1104 b.....	173 n.	1375 b.....	76 n.
1113 b.....	291 n.	1375 a, b.....	212 n.
1115 a.....	257	1376 a.....	62 n.; 212 n.
1129 a.....	201 n.	1402 b.....	291 n.
1129 b.....	91 n.	1414 a.....	131 n.
1131 a.....	201 n.		
1132 b.....	94 n.	ARIUS DIDYME	
1134 b.....	127 n.; 141 n.;	29.....	149 n.
	179 n.		
1135 a.....	184 n.	ATTIGOS	
1135 b.....	37 n.	III (Baudry).....	111 n.
1137 b.....	209 n.; 210 n.;	AUGUSTIN (Saint)	
	211 n.	Cité de Dieu, VII, 19.	128 n.
1160 a.....	32 n.; 147 n.;	AULU-GELLE	
	201 n.	I, 8, 5.....	98 n.
1180 a, b.....	211 n.	II, 18, 7.....	174 n.
Politique.....	197	IX, 5, 4.....	175 n.
I, viii.....	63 n.	CASSIUS	
II, xii.....	196 n.	ap. Cic., Epist., XV, 19,	
III, ix.....	123 n.	2.....	144 n.
IV déb.....	232 n.	CELSE, VOIR ORIGÈNE	
1253 a.....	47 n.	CHALCIDIUS	
1254 a.....	48 n.	In Plat. Tim., 143.....	102 n.
1268 b.....	211 n.	CICÉRON	
1269 a.....	211 n.; 213 n.	Premiers Académiques,	
1274 a.....	211 n.	II, 17.....	216 n.
1274 b.....	32 n.; 95 n.; 291 n.	19, 79, 80, 82.....	217 n.
1280 a.....	27 n.; 59 n.; 62 n.	De fato, 17, 37.....	207 n.
	201 n.	De finibus	
1280 b.....	33 n.	I, 12.....	143 n.
1280 b-81 a.....	47 n.	22.....	132 n.
1282 b.....	201 n.; 202 n.	29.....	155
1286 a.....	211 n.; 212 n.	30.....	31 n.; 160 n.;
1287 a.....	211 n.; 212 n.;		162 n.; 257
	213 n.	30-31.....	160 n.; 257 n.
1289 a.....	202 n.	31.....	161 n.
1292 a.....	209 n.	32.....	160 n.
1294 a.....	213 n.	42.....	86 n.; 143 n.;
1310 a.....	213 n.		144 n.; 160 n.; 177 n.;
1315 b.....	202 n.		255; 273
1327 b.....	61 n.	43.....	263
Rhétorique, I, 13.....	38 n.	45.....	277
1354 b.....	209 n.	50.....	86-87
1360 a.....	198 n.	51.....	111 n.
1372 a.....	122 n.	53.....	19 n.; 109 n.
1373 b.....	45 n.; 130 n.;	63.....	132 n.; 183 n.
	199 n.; 218 n.; 289 n.	64.....	220
1375 a.....	77 n.; 199 n.;	65, 69, 70.....	13 n.
	200 n.		

72.....	300	148.....	174 n.
II, 3, 6.....	132 n.	III, 18, 20.....	163 n.
20, 22.....	21 n.; 253	De re publica, II, 11.....	128 n.
26.....	279	57.....	158 n.
28.....	118 n.	III, xii.....	204 n.
47-48.....	145 n.	12-14.....	128 n.
49.....	60 n.	26.....	19 n.
51.....	145 n.	xvii-xx.....	122 n.
51-59.....	146 n.	Topiques, 9.....	158 n.
53, 54, 55.....	116 n.	Tusculanes, I, 108.....	70 n.;
53-60.....	118 n.		128 n.
57.....	116 n.	II, 17.....	102 n.
60, 71.....	146 n.	III, 25, 28, 32, 74-75.....	104 n.
III, 16.....	167 n.; 230 n.	33.....	103 n.; 104 n.
21.....	162 n.	34.....	105 n.
24.....	144 n.	V, 27.....	110 n.
26.....	253	29.....	132 n.
27.....	148 n.	68, 74.....	103 n.
33.....	162 n.	88.....	253
62.....	13 n.	93.....	279
67.....	49 n.		
70.....	13 n.	CLÉANTHE	
71.....	161 n.	S.V.F., I, 587.....	17
IV, 48.....	148 n.	CORNELIUS NÉPOS	
55.....	152 n.	Atticus, 6, 1-2.....	205 n.
De inventione, I, 68.....	212 n.	CRITIAS	
De legibus,	150 n.	88 B 25.....	236 n.
I, 39.....	111 n.; 163 n.	DÉMÉTRIUS LAKON	
40.....	163 n.; 164 n.	Pap. Herc., 1012, 44-45,	
42, 43.....	150 n.; 162 n.;	De Falco.....	161 n.
44.....	164 n.	DÉMOCRITE	
45.....	162 n.	68 B 38.....	96 n.
II, 8.....	149 n.	118.....	136 n.
12.....	128 n.	119.....	291 n.
Pro Murena, 60.....	152 n.	258-262.....	96 n.
De natura deorum, I, 32.....	177 n.	DÉMOSTHÈNE	
42-43.....	235 n.	Pour la liberté des Rho-	
43.....	41 n.	diens, 28.....	65 n.
44.....	235 n.	29.....	68 n.
49.....	234 n.	Troisième Olynthienne,	
86.....	304	10.....	209 n.
108.....	217 n.	Contre Leptine, 95.....	197 n.
110.....	112 n.	105-106.....	198 n.
De officiis, I, 11.....	290 n.	160-161.....	223 n.
25.....	116 n.	163.....	209 n.
39.....	121 n.	Contre Timocrate, 20-23	196 n.;
128.....	173 n.		213 n.

33.....	196 n.	193 n.; 219 n.; 223 n.;
61.....	197 n.	230 n.; 234 n.
108.....	196 n.	34..... 106 n.; 107 n.;
109.....	197 n.	176 n.; 215 n.
<i>Contre Aristocrate</i> , 54.....	37 n.	117..... 105 n.; 114 n.
72-73.....	292 n.	117, 119, 121..... 16 n.
76.....	297 n.	118..... 15 n.
<i>Sur l'Ambassade</i> , 255.....	89 n.	119..... 174 n.; 302
<i>Sur la Couronne</i> , 189-		120..... 90 n.; 152 n.;
190; 289-290.....	204 n.	160 n.; 161 n.
193, 199.....	209 n.	120 a..... 70 n.; 109 n.
DIALEXEIS		121 a..... 102 n.; 109 n.
2, 3.....	129 n.	121 b..... 205 n.
DIODORE DE SICILE		134..... 302
I, 14, 3.....	289 n.	138..... 86 n.
XII, 11, 4.....	197 n.	150..... 301
12-21.....	196 n.	DIOGÈNE D'ENANDA (C.
17.....	211 n.	W. Chilton)
DIOGÈNE LAËRCE		fr. 6..... 184 n.
II, 93, 99.....	139 n.	10..... 167 n.; 208 n.
V, 38.....	197 n.	38..... 155 n.
VI, 3.....	57 n.	ÉLIEN
11, 38.....	139 n.; 177 n.	<i>Sur les Animaux</i>
17.....	224 n.	I, 3, 57..... 48 n.
63.....	142 n.	V, 11..... 47 n.; 48 n.
83, 85, 101.....	174 n.	VIII, 28..... 48 n.
VII, 4.....	14 n.	<i>Histoire variée</i>
53.....	26 n.; 149 n.	III, 36..... 89 n.
54.....	149 n.; 227 n.	V, 14..... 50 n.
73.....	219 n.	ÉPICCHARME
102.....	16 n.	23 B 37..... 92 n.
128.....	26 n.	ÉPICTÈTE
129.....	15 n.	<i>Manuel</i> , fin..... 35 n.
IX, 62.....	175 n.; 219 n.	<i>Gnomol. Epict. Stob.</i> (H.
64.....	104 n.	Schenkl)
75.....	175 n.	3 (3)..... 93 n.
X, 8.....	174 n.	65 (86)..... 293 n.
25.. 49 n.; 180 n.; 287 n.		<i>Entretiens</i>
27.. 41 n.; 118 n.; 238 n.		I, 7, 29..... 132 n.
31-34.....	214 n.	17..... 132 n.; 271
31.....	132 n.; 148 n.;	17, 11-12..... 224 n.
	237 n.; 290 n.	20, 7-11..... 224 n.
32.....	106 n.; 216 n.;	22, 1-9..... 224 n.
	218 n.; 219 n.; 229 n.;	22, 7..... 225 n.
	231 n.	23, 5..... 48 n.
33.. 28 n.; 29 n.; 125 n.		29, 18..... 35 n.
	126 n.; 138 n.; 149 n.;	II, 10, 12..... 224 n.

11, 1.....	93 n.	128..... 103 n.
11, 8-9.....	225 n.	130..... 109 n.
14, 14.....	224 n.	132..... 135
17.....	224 n.	133..... 102 n.; 194 n.
19, 2.....	208 n.	134-135..... 291 n.
20.....	174 n.	135.. 109 n.; 217 n.; 261;
20, 6.....	48 n.	271
26, 1.....	224 n.	Maximes Capitales
III, 24, 66.....	142 n.	I scol..... 233 n.
IV, 11, 1.....	143 n.	III..... 304
ÉPICTÈTE		V..... 143 n.
<i>Lettre à Hérodote</i>		VI... 25 n.; 116 n.; 227 n.
37.. 132 n.; 225 n.; 230 n.;		VII..... 114 n.; 116 n.;
	231 n.	227 n.; 297 n.
38.. 106 n.; 215 n.; 216 n.;		XI..... 88 n.; 183 n.
	292 n.	XIV..... 116 n.
	106 n.	XVI..... 291 n.
39.....	221 n.;	XVII..... 144 n.
50.....	290 n.	XIX..... 163 n.
	134 n.	XX-XXXIV..... 174 n.
54.....	292 n.	XXII..... 237 n.; 293 n.
63.....	185 n.	XXIV..... 216 n.; 222 n.
67.....	184 n.	XXV..... 250 n.
68.....	29 n.; 233 n.	XXX..... 125 n.
72.....	232 n.	XXXI..... 97 n.; 138 n.;
72-73.....	72 n.	150 n.; 191 n.
73.....	134 n.; 171 n.	XXXII..... 97 n.
74.....	11 n.; 114 n.; 133 n.;	XXXIII..... 67 n.; 246 n.
75.. 11 n.; 166 n.; 242 n.;		XXXIV..... 246 n.
	159 n.; 166 n.; 242 n.;	XXXV..... 87 n.
	297 n.	XXXVI..... 81 n.; 135 n.;
	167 n.	181 n.; 187 n.; 197 n.
75-76.....	30 n.; 63 n.; 168 n.;	XXXVII-XXXVIII. 26 n.;
76.. 30 n.; 289 n.; 292 n.		99
	171 n.; 289 n.; 292 n.	XXXVII..... 67 n.; 87 n.;
	72 n.	137 n.
77.....	135 n.	XXXVIII..... 87 n.
79.....	275	XXXIX..... 68 n.; 294 n.
81.....	135 n.; 136 n.	Gnomologium Vaticanum
82.....	133-136	5..... 143 n.
<i>Lettre à Pythoclès</i>	108 n.	7..... 86 n.; 110 n.
85.....		9..... 68 n.; 102 n.
<i>Lettre à Ménécée</i>		31..... 97 n.
123.....	138 n.; 226 n.;	36..... 293 n.
	234 n.; 236 n.; 261; 271	47..... 102 n.
124.. 112 n.; 235 n.; 236 n.		70..... 86
125.....	105 n.	71..... 277
127.. 17 n.; 32 n.; 99 n.;		73..... 68 n.
	103 n.; 208 n.; 216 n.;	
	217 n.; 277; 279	

<i>Epicurea</i> (H. Usener)		
fr. 18.....	12 b. ; 118 n.	
21.....	12 n.	
46-55.....	178 n.	
51.....	178 n. ; 221 n.	
53.....	221 n.	
159.....	178 n.	
242.....	273	
255.....	231 n.	
311, 312.....	292 n.	
375.....	102 n.	
407.....	109 n.	
444.....	103 n. ; 104 n.	
487.....	68 n.	
487, 489.....	102 n.	
504.....	86 n.	
511.....	82 n.	
512.....	143 n.	
517.....	90 n.	
519.....	81 n.	
521.....	88 n.	
522.....	93 n.	
523.....	301	
524.....	152 n. ; 159 n.	
525.....	301	
530.....	34 n. ; 40 n. ; 89 n. ; 97 n.	
531, 532.....	86 n.	
531.....	151 n.	
532.....	111 n.	
533.....	122 n.	
534.....	113 n.	
537.....	117 n.	
548.....	114 n. ; 116 n.	
551.....	115 n.	
556.....	116 n.	
577.....	205 n.	
582.....	86 n.	
601.....	102 n.	
p. 69, 18-19.....	255	
p. 135-137.....	60 n.	
<i>Opere</i> (G. Arrighetti)		
[20].....	107 n. ; 129 n. ; 178 n. ; 201 n.	
[31], 16.....	296 n.	
[31], 18.....	296 n.	
[31], 19.....	129 n.	
[34], 15.....	178 n.	
ESCHINE		
<i>Contre Clésiphon</i> , 4.....	210 n.	
75.....	205 n.	
ESCHYLE		
<i>Sept contre Thèbes</i> , 610.....	82 n.	
EURIPIDE		
<i>Andromaque</i> , 61.....	86 n.	
<i>Médée</i> , 184-5.....	86 n.	
GAIUS		
<i>Institutes</i> , III, 211.....	38 n.	
GORGIAS		
82 B 11 a, 31.....	33 n.	
HÉRACLITE		
22 B 89.....	130 n.	
94.....	94 n.	
HERMARQUE (ap. Porph.,		
<i>De abst.</i> , I, 7-12).....	287-297	
I, 7.....	58 n. ; 90 n. ; 95 n. ; 143 n. ; 167 n. ; 208 n.	
7-8.....	98 n.	
7, 8, 9.....	31 n.	
7-11.....	233 n.	
8.....	63 n. ; 69 n. ; 168 n. ; 169 n. ; 170 n. ; 220 n.	
8, 10, 11.....	234 n.	
9.....	39 n. ; 168 n. ; 242 n.	
10.....	67 n. ; 72 n.	
11.....	61 n. ; 178 n. ; 179 n.	
12.....	45 n. ; 46 n. ; 53 n. ; 58 n. ; 175 n. ; 176-180 ; 199 n.	
HÉRODOTE		
I, 35.....	292 n.	
45.....	292 n.	
86.....	288 n.	
II, 35.....	127 n.	
177.....	197 n.	
III, 80.....	220 n.	
VI, 42.....	63 n.	
HÉSIODE		
<i>Travaux</i> , 153-4.....	155 n.	
221, 248-73.....	95 n.	
265-6.....	93 n.	
276-80.....	220 n.	
fr. 174 (A. Rzach).....	94 n.	

HIPPIAS		851-4..... 140 n. ; 168 n.
86 A 11, 12.....	255	1018..... 108 n.
C 1.....	128 n.	V, 860-874..... 51-53
HIPPOCRATE		863, 871-3..... 57 n.
<i>Ancienne Médecine</i> , IX.....	177 n.	962-5..... 157 n.
HOMÈRE		999-1010..... 145 n.
<i>Odyssée</i> , IX, 112-5, 187-9.....	57 n.	1019... 13 n. ; 67 n. ; 75 n.
XI, 489-91.....	115 n.	1024..... 58 n.
HORACE		1028-40... 228 n. ; 230 n.
<i>Odes</i> , I, xv.....	156	1041-55..... 167 n.
III, iii.....	145 n.	1109, 1136..... 168 n.
vi.....	156 n.	1117..... 257
<i>Salire</i> , I, iii.....	150-165	1120-6..... 114 n.
78.....	40 n.	1136..... 202 n.
113.....	31 n. ; 150 n.	1143..... 293 n.
117-8.....	41 n.	1143-50..... 98 n.
HYPÉRIDE		1155..... 67 n.
<i>Contre Athénogène</i> , 21.....	205 n.	1156..... 111 n.
ISOCRATE		VI, 703-11..... 134 n.
<i>Contre Callimakhos</i> , 27.....	43 n.	LYCOPHRON
<i>Sur l'Échange</i> , 83.....	198 n.	83, 3..... 27 n. ; 28 n. ; 289 n.
<i>Éginétique</i> , 16.....	91 n.	LYCURGUE
<i>Nicoclès</i> , 4.....	190 n.	<i>Contre Léocrate</i> , 4..... 96 n.
<i>Panathénaique</i> , 29.....	190 n.	7-10..... 212 n.
<i>Panegyrique</i> , 176.....	64 n. ; 65 n.	64..... 95 n.
LACTANCE		128..... 198 n.
<i>Inst. div.</i> , V, 16.....	204 n.	fr. 95 (Blass)..... 101 n.
LUCRÈCE		MARCIANUS
I, 62 sqq.....	303	in <i>Digeste</i> , I, iii, 2..... 149 n.
455 sqq.....	154 n.	MÉNANDRE
468.....	155 n.	fr. 295 (Koerte)..... 101
III, 281.....	88 n.	MINUCIUS FELIX
IV, 104, 356, 553.....	238 n.	<i>Octavius</i> , XVIII, 7..... 47 n.
230 sqq.....	217 n.	NAUSIPHANE
353.....	106 n.	75 B 2..... 133 n.
462.....	183 n.	NUMÉNIUS
469 sqq.....	174 n.	fr. 24 (des Places)..... 237
500.....	220 n.	OVIDE
501.....	106 n.	<i>Métamorphoses</i> , X, 200..... 37 n.
507-10.....	219 n.	ORIGÈNE
509.....	175 n.	<i>Contre Celse</i> , IV, 81-85..... 47 n.
721.....	234 n.	PAUL
722, 750.....	217 n.	in <i>Digeste</i> , XXVI, i, 1
802.....	234 n.	pr..... 53 n.
843-54.....	157 n. ; 169 n.	

PHILODÈME		
<i>Sur les dieux</i> (Diels),		
III, 14.....	62 n. ; 114 n.	
<i>De pietate</i> , 7 a.....	177 n.	
<i>Rhétorique</i> (Sudhaus), V	99 n.	
t. I, p. 253.....	169 n.	
254.....	169 n. ; 178 n.	
	180 n. ; 182 n. ;	
	186 n. ; 253 n. ;	
	290 n.	
254-255.....	226 n. ;	
	237 n.	
256.....	203 n.	
257... 178 n. ; 225 n.		
258... 186 n. ; 203 n. ;		
	296 n.	
259... 187 n. ; 259 n.		
t. II, p. 46.....	296 n.	
155... 193 n. ; 220 n.		
218-19.....	232 n.	
233.....	232 n.	
244.....	232 n.	
256.....	201 n.	
283.....	146 n.	
<i>Sur les signes</i> (De Lacy)		
III, 27, 29, 31, 32.	126 n.	
IV, 3-5.....	126 n.	
11.....	219 n.	
XIV-XVI.....	107 n.	
XXIII, 18.....	127 n.	
XXIV, 6.....	232 n.	
11.....	107 n.	
12-13.....	127 n.	
XXVI, 1-9.....	182 n.	
XXX, 7.....	107 n.	
XXXVI, 2-7.....	216 n.	
XXXVI, 17-21.....	215 n.	
fr. II, 1-6.....	108 n.	
IV, 6-12.....	215 n.	
PHILON D'ALEXANDRIE		
<i>Commentaire allégorique</i> ,		
III, ix, 30.....	54	
PLATON		
<i>Apologie</i> , 30 c-d.....	35 n.	
<i>Euthyphron</i> , 7 d.....	293 n.	
10-11 b.....	35 n.	
<i>Criton</i> , 50 d.....	196 n.	
52 e.....	75	
<i>Protagoras</i> , 320 e.....	51 n.	
322 b-d.....	220 n.	
324 b.....	289 n.	
327 d.....	57 n.	
337 c.....	128 n.	
343 a-b.....	253 n.	
355 e-356 d.....	109 n.	
<i>Gorgias</i> , 464 a-b.....	92 n.	
474 a.....	243 n.	
476 a-e.....	35 n.	
482 e.....	27 n.	
484 b.....	149 n.	
494 a-c.....	304	
509 d.....	35 n.	
510 a-b.....	36 n.	
<i>Phédon</i> , 65 d.....	72 n.	
68 c-69 a.....	109 n.	
68 d.....	263	
74 a.....	72 n.	
75 a.....	229 n.	
77 e.....	293 n.	
82 b.....	46 n.	
89 d-e.....	275	
<i>Phèdre</i> , 237 b-c.....	132	
258 a-b.....	196 n.	
274 e-275 b.....	255	
<i>Ion</i> , 533 d.....	194	
<i>Euthydème</i> , 277 e.....	224 n.	
280 b, 292 c.....	147 n.	
<i>Cratyle</i> , 385 a.....	130 n.	
417 a sqq.....	68 n. ; 147 n.	
419 a.....	33 n.	
429 a.....	296 n.	
431 e.....	177 n.	
435 d.....	133 n.	
439 d-e.....	206 n.	
<i>République</i> , 336 d.....	32 n.	
339 b.....	33 n.	
339 c.....	177 n. ; 296 n.	
340 d-e.....	296 n.	
348 d.....	61 n. ; 116 n.	
351 c.....	73 n.	
358 c.....	43 n.	
358 e sq.....	75 ; 148 n.	
359 b-360 d.....	121 n.	
360 e.....	122 n.	
365 c.....	89 n.	
371 b.....	27 n.	

371 e.....	73 n.	829 a.....	35 n.
372 a.....	73 n.	853 b-d.....	89 n.
420 b.....	40 n.	861 e-864 c.....	33 n. ; 37 n.
423 b-c.....	73 n.	865 a.....	37 n.
425 b-c.....	89 n.	866 e.....	100 n. ; 291 n.
444 d.....	88 n.	870 e, 872-3.....	94 n.
445 a-b.....	87 n.	873 e.....	50 n. ; 297 n.
478 b.....	72 n.	889 d-e.....	54 n.
496 d.....	36 n.	904 c-905 d.....	100 n.
505 a.....	147 n.	957 a.....	198 n.
505 e.....	115 n.		
540 b.....	159 n.	[PLATON]	
541 a.....	61 n.	<i>Minos</i> , 314 d.....	83 n.
577 e.....	100 n.	315 b-d.....	128 n.
578 d.....	117 n.		
588 b.....	87 n.	PLUTARQUE	
592 b.....	36 n.	<i>De virtute et vitio</i> , 101 B.	93 n.
620 c.....	115 n.	<i>De superst.</i> , 166 C.....	130 n.
<i>Parménide</i> , 132 b.....	72 n.	171 B-C.....	127 n.
<i>Théétète</i> , 156 a.....	182 n.	<i>De Alex. virt.</i> , 329 A.....	14 n.
166 b.....	129 n.	<i>De Pyth. orac.</i> , 399 E.....	12 n.
166 c.....	130 n.	<i>De tranq. animi</i> , 465 F.	114 n.
166 e-167 a.....	178 n.	476 D.....	101 n.
167, 172.....	136 n. ; 177 n.	476 F.....	93 n.
167 c-d.....	206 n.	<i>De sera num. vind.</i> ,	
172 a-b.....	296 n.	548 C sqq.....	89 n.
172 a, 177 c-d.....	206 n.	549 C.....	100 n.
177 d-177 a.....	100 n.	553 F.....	93 n. ; 100 n.
<i>Sophiste</i> , 228.....	92 n.	554 E.....	100 n.
237 d.....	72 n.	<i>Quaest. conviv.</i> , 653 C-E.	16 n.
<i>Politique</i> , 294 b.....	211 n.	<i>De soll. anim.</i> , 969 B.....	54 n.
295 c-d.....	211 n.	<i>De Stoic. repugn.</i> ,	
296 d.....	213 n.	1034 C.....	146 n.
300.....	210 n.	1035 C.....	162 n.
<i>Philèbe</i> , 46 a.....	257	1041 D sqq.....	92 n.
56.....	215 n.	1044 A.....	34 n.
<i>Timée</i> , 37 e-38 a.....	206 n.	1049 A.....	295 n.
<i>Lois</i> , 636 d.....	109 n.	<i>De comm. nol.</i> ,	
653 d.....	109 n.	1068 E-F.....	147 n.
680-681.....	57 n.	<i>Non posse suaviter</i>	
683 a.....	61 n.	1090 A.....	103 n.
709 d-e.....	36 n.	1104 A, B.....	111 n.
716 c-d.....	92 n.	1104 B.....	113 n.
719 e.....	88 n. ; 89 n.	<i>Adv. Colot.</i> , 1109 D.....	183 n.
728 b.....	92 n.	1111 A.....	184 n.
732 e-734 e.....	109 n.	1115 B.....	82 n.
737 c.....	73 n.	1119 F.....	207 n.
768 a-b.....	198 n.	1121 E.....	217 n.
		1124 D.....	17 ; 97 n. ; 98 n. ;
			174 n. ; 193 n. ; 205 n.

1124 D-F....	220 n. ; 290 n.
1127 A.....	178 n.
1127 D.....	99 n. ; 118 n. ; 177 n.
<i>An recte dictum sit</i>	113 n.
1128 F.....	60 n.
1129 B.....	159 n.
1129 B-C.....	205 n.
<i>Vie de Démosthène</i> , 29..	204 n.
<i>Vie de Périclès</i> , 36.....	37 n.
<i>Vie de Pyrrhus</i> , 30.....	115 n.
<i>Vie de Solon</i> , 5.....	147 n.
[PLUTARQUE]	
<i>Vie des Dix Orateurs</i> , IX, 8.....	209 n.
POLYBE	
I, 1-5.....	15 n.
III, 22-25.....	59 n.
VI, 5, 1.....	202 n.
VI, 5, 7.....	289 n.
XVIII, 43, 13.....	93 n.
XXXVIII, 21.....	101 n.
POLYSTRATE	
<i>Sur le mépris déraisonnable</i> (Wilke) XII-XVIII.....	180-186
XII a.....	173 ; 204 n.
b.....	173 n. ; 296 n.
XIII a 7.....	61
XVIII a.....	296 n.
XX a.....	174 n.
XXIV a.....	108 n.
POMPONIUS	
<i>in Digeste</i> , I, ii, 2.....	159 n.
PORPHYRE	
<i>De abstinencia</i>	
I, 20, 24.....	295 n.
26.....	287 n.
II, 53-57.....	128 n.
III, 12.....	55
25.....	56
IV, 5.....	178 n.
22.....	50 n.
PROCLUS	
<i>In Plat. Crat.</i> , XVII... 167 n.	
PROTAGORAS	
80 A 10.....	37 n.

SÉNÈQUE

<i>Lettres</i> , 9, 1.....	173 n.
28, 9.....	93 n.
29, 12.....	145 n.
89, 11.....	273
97, 35.....	31 n. ; 93 n. ; 111 n. ; 150 n.
<i>De otio</i> , III, 2.....	301
<i>De vita beata</i> , VII, 1... 145 n.	
X, 1. 145 n. ; 162 n. ; 163 n.	
XIII.....	143 n.
<i>De tranq. an.</i> , XI.....	102 n.
<i>Quest. nat.</i> , VI, 32, 4-5... 145 n.	
<i>Thyeste</i> , 393-403.....	115

SEXTUS EMPIRICUS

<i>Pyrrh. Hyp.</i> , II, 97-98.. 106 n.	
II, 97-99, 103.....	215 n.
100.....	216 n.
<i>Adv. math.</i> , II, 33, 36.. 221 n.	
VII, 207-8.....	218 n.
208.....	238 n.
208-210.....	214 n.
212.....	107 n. ; 217 n.
VIII, 9.....	214 n.
12.....	207 n.
192.....	127 n.
254.....	207 n.
258.....	207 n.
316-320.....	215 n.
IX, 29, 30-33, 54... 236 n.	
127-131... 44 n. ; 48 n.	
X, 48.....	239 n.
XI, 96.....	162 n.

SOLON

3.....	89 n.
--------	-------

SOPHOCLE

<i>Antigone</i> , 450-57.....	199 n.
<i>Edipe à Colone</i> , 103... 85 n.	

STOICIENS (S.V.F., v. Arnim)

I, 65.....	207 n.
248.....	15 n.
262.....	142 n.
263.....	15 n.
264-271.....	15 n.
587.....	17 n.
II, 83.....	228 n.
144.....	167 n.

146.....	224 n.
298 a.....	207 n.
349.....	146 n.
836, 879.....	167 n.
III, 275.....	146 n.
289.....	92 n.
310.....	147 n.
314.....	149 n.
327, 333, 340.....	142 n.
371.....	178 n.
444.....	151 n.
567 sqq.....	34 n.
630.....	13 n.
705.....	295 n.

DU SUBLIME

XVI.....	204 n.
----------	--------

TACITE

<i>Annales</i> , déb.....	168 n.
---------------------------	--------

THÉOGNIS

147.....	80 n.
----------	-------

THUCYDIDE

I, 5.....	63 n.
70, 71.....	211 n.
II, 37.....	198 n.
42.....	85 n. ; 130 n.
V, 86-113.....	64-66
VIII, 73.....	190 q. ; 204 n.
97.....	196 n. ; 205 n.

VIRGILE

<i>Énéide</i> , VIII, 315.....	155 n.
<i>Géorgiques</i> , I, 133.....	157 n.

XÉNOPHON

<i>Cyropédie</i> , VI, 1, 17... 86 n.	
<i>Helléniques</i> , II, 3, 45... 205 n.	
4, 43.....	204 n.
V, 2, 12.....	190 n.
<i>Hiéron</i> , I, 11.....	117 n.
<i>Mémoires</i> , IV, 4, 14... 204 n.	
4, 19.....	130 n.
4, 21.....	96 n.
6, 1.....	224 n.

II. MOTS GRECS

ἀδελφός, 34.
 ἄδελφα, 106, 215.
 ἀδικεῖν, 33.
 αἵσθησις, 289, n. 1, 294, n. 7.
 αἰτία, 136 n., 291 n.
 ἄλογος, 214, 290 n., 294, n. 5.
 ἀκρισία, ἀκρίτως, 293 n.
 ἀνάγειν, 231 n., 233 n., 275.
 ἀναγκάζειν, 63, 159, 290 n.
 ἀναλογίζεσθαι, 32.
 ἀνασκευάζειν, 182 n.
 ἀνασκευή, 219 n.
 ἀντακολουθία, 146.
 ἀντιλυποῦν, 94 n.
 ἀντιμαρτύρησις, 107.
 ἀντιπεπονθός, 94.
 ἀπαθής, 173 n.
 ἀρρωστία, 257.
 ἀσυλλόγιστος, 289, n. 3.
 ἀσφάλεια, 114 n., 297, n. 5.
 ἀταραξία, 114 n., 257.
 ἀτύχημα, 38 n.
 ἀφανής, 65.

βλάπτειν : 33-39, 69, 152, 167.
 βλέπειν : 233, 234.

διάνοια, 37 n.
 διαιρεῖν, 37 n., 275.
 δίκαιον, 26, 56, 79, 201. δ. ἔμφυτον, 56.
 δικαιοσύνη, 79.
 δικαίως, 81.
 δίκη βλάβης, 38, 69.
 δίκη ἐμπορική, 69.
 δύναμις, 36 n.
 δυνατόν, 64, 65, 66, 68.

ἐθνη, 45 n., 61.
 εἰσφέρειν, -ηγεῖσθαι, 168, 289 n., 292 n., 294 n.
 ἐνάργεια, 273.
 ἐπιλογισμός, 31 n., 133, 170, 231, 273, 289 n.
 ἐπικατηγόρημα, 119, 121.
 ἐπιμαρτύρησις, 107, 196.
 ἐπίνοια, 231.
 ἐπιχειρήσις, -μα, 146 n.
 εὐδοξία, 16.
 εὐήθεια (ἡλίβατος), 296, n. 3.
 εὐπορία, 269.
 ἐφαρμογή, 224.
 ἐφ-, ἐναρμόττειν, 224 n., 226 n., 296 n.

θέμιστες, 95.
 θεωρεῖν, 233 n.

ἴδιος, 126 n., 130, 131, 133, 135 n., 136 sq.
 ἱστορία, 135.

καθαρμοί, 292 n.
 καθήκοντα, 109.
 καθολικὴ νόσις, 29, 125 n., 138, 234 n.
 κακοτεχνία, 178 n., 221 n.
 καλόν, 159.
 καλῶς, 297 n.
 καταμετρεῖν, 163 n.
 καταστροφή, 85 n.
 κατόρθωμα, 110.
 κοινός, 131, 135 n., 137.
 κοσμοπολίτης, 142 n.

κόσμος, 95.
 κυρίως, 201 n.

λογισμός, 168 n.
 λόγος, 53, 57 n.
 λυσιτελεῖν, 68 n.

οὐ μᾶλλον, 175.

μεταμέλεια, 93 n., 98 n., 100 n.
 μετάνοια, 93 n.
 μεταπίπτειν, 200, 208.
 μετρητική, 109 n.
 μοναχός, 107.
 μυριάκις, 107.

νόμιμα, 193.
 νομισθέντα, 192 sq., 208, 218.
 νόμος, 95, 127, 149. v. et φύσις : 25-27, 127-129, 165 i. f. sq., 167 n. sq., 177, 180 n., sqq., 185 n.

οἰκείως, 288 n.
 ὀηλικός, 73.

παθητικῶς, 169 n., 234, 253.
 πιστεύειν, 105, 108 et n.
 πρόληψις, 29, 30, 192, 228, 233, 281.
 πρὸς τι, 182.
 προσμένον, 107, 215, 231.
 πρόσταγμα (ἐπί-), 64, 65.
 πρόσφατος, 104 n.
 πρότερον, 169, 170.

σπονδαί, 64.
 σπουδόμενοι, 174, 183 n.
 συγγραφή, 62.
 συμβαίνειν (ἀπο-), 37 n., 209, 211. συμβεβηκότα, 184.

σύμβολον, 27 sqq., 58, 59, 62, 67, 97 n.
 συμμετρησις, 109.
 συμπολιτεύεσθαι, 190 n.
 σύμπτωμα, 133, 154, 211.
 συμφέρον, 22, 37, 52, 64, 65, 68, 95, 152, 201 sq.
 συνειδότες, 168, 242, 292 n.
 συνέπεσθαι, 126.
 συνθήκη, 27, 58, 62, 64, 74, 76, 297 n.
 συνοράν, 292 n.
 σύνταξις, 70.
 συντροφία, 72 n.
 συστροφή, 72 n.

τέλος, 237, 261, 263, 273.
 τι, τις, 72, 74.
 τιθάσευμα, 293 n.
 τιθέναι, 196 n.
 τοιοῦτον, 28 n.
 τύπος, 29 n., 30, 40, 138, 234.
 τύχη, 194, 209, 291 n.

ὕποληψις, 106, 176 n., 296 n.
 ὑποτεταγμένα, 132 n.
 ὕστερον, 168 n.

φανταστική ἐπιβολή, 132 n., 233 sq., 237.
 φόβος, 86 n.
 φύσις, 25, 65, 128, 166, 168 n., 177.

χαρακτήρ, 137, 195 n.
 χαρίεις, 293 n.
 χάριν, 89 n., 97 n.
 χρεία, 152 n., 157 n., 159.
 χρήσιμον, 64, 65.

ὠφέλεια, 147.

III. THÈMES

accidents : 133, 154, 185.
 Achille : 115, 225.
 actif-passif : 34-35.
 Agamemnon : 225.
 âme : 39, 88 n., 229, 292 n.
 amitié : 13-14, 151, 279, 281, 305.
 amour : 279.
 animaux : politiques : 46-48 ;
 domestiques : 48-57, 178-179,
 295 n. ; classification : 51,
 57 n. ; procès intentés aux — :
 50, 297 n. ; manquent de prévi-
 sion : 290 n. ; multiplication
 excessive des — : 295 n. ;
 psychologie animale : 46, 162 ;
 types biologiques : 230.
antokolouthia : 146.
 apathie : 173 n. ; 257.
 aphorisme : 253 sqq.
 apolitisme : 15 n., 144, 249.
 argument dominateur : 208.
 ataraxie : 257, 304.
 atomes : 134, 242, 267.
 avenir : 101-110, 122, 290.
 bonheur : 109, 302.
 Bouphonies : 50.
 brigandage (droit de —) : 63 n.
 canonique (logique) : 99, 132, 222,
 237, 271 sqq.
 Caractères (Théophraste) : 29 n.
 caractérologie : 119.
 catégories : 183-185.
 causalité : 89, 95, 301.
 causes : 134-136, 140.

citée, selon Aristote : 47-48 ; selon
 Zénon : 14-16 ; selon Cléanthe :
 17 ; selon Colotès : 17 ; selon
 Épicure : 40, 48, 123, 213.
 civilisation : 158, 167 n. - 168,
 246.
 histoire de la — : 11, 51, 63,
 154 n., 158, 167 n. sq.
clinamen : 140, 207, 302.
 concept : 30 sqq., 227-236.
 confiance : 89, 105-110.
 confirmation : 190, 196, 208 sq.,
 215-218, 221 sqq., 231.
 constitution : 193-194, 200-203,
 205.
 contrat social : 58, 240 n., 243-244.
 conventionnalisme : 243-244.
 cosmopolitisme stoïcien : 14-17, 70,
 142, 248, 249.
 cosmos : 95.
 courage : 90, 161, 263 ; chez Pla-
 ton : 82 n.
 coutumes (diversité des —) : 127-
 129, 186.
 critère : 135, 148-150, 159 sqq., 214,
 237, 277, 281.
 darwinisme : 51.
 définition : 126, 132.
 démocratie : 201, 249.
 désirs : 246, 277-281.
 dialectique : 131-132.
 dieux : 30, 109, 111-112, 230, 237,
 305.
 dogmatisme athée : 54.

THÈMES

321

douceur : 293 n. ; chez Platon :
 82 n.
 douleur : 257, 304 ; technique
 contre la — : 103.
 droit : origine sensible du — :
 30-32 ; 169-170 ; généalogie du
 — : 166-170, 287-297 ; nature du
 — : 25-41 ; évolution du — :
 166-170, chap. VI ; utilité du
 — : 32 sqq., 146-148 ; positivité
 du — : 17, 141, 165-172, 242-243,
 246 ; — naturel et — positif :
 13-14, 17, 127-128 ; 148-150,
 160-165, 239-240 ; variations
 locales du — : 22, 73, 127-129,
 141, 175-187, 204 ; variations
 temporelles du — : 204 sqq. ;
 éléments du — : 192-195 ;
 controverses sur le — entre les
 Écoles : 13, 18-19, 49, 142,
 150, 172 sqq. ; — pénal : 32, 88,
 94-95, 212, 246 ; théorie du dol
 chez Aristote : 37 n.-38 ; théorie
 de la peine : 91 sqq., 108 ;
 — international : 57 qq.,
 69, 159 ; — constitutionnel :
 199 sqq., 203, 205, 208 ; —
 comparé : 197-199 ; — à l'égard
 des animaux : 49-50, 54-56 ;
 procédure : 16, 70, 95, 242, 243 ;
 l'agôn judiciaire selon Anti-
 phon : 96 ; traité (terminologie) :
 27, 62.
 Droit naturel (l'École du) : 17 n.,
 122 n., 220, 290 n.
 Épicurisme : variations de l'—
 dans l'antiquité : 46, 56, 161,
 237 ; l'— chez Horace : 144-145,
 150-165 ; chez Sénèque : 145 n. ;
 chez Descartes : 145 ; chez
 Hobbes : 123, 141, 245-247 ;
 chez Kant : 29 ; chez Schopen-
 hauer : 99 n. ; chez Nietzsche :
 204 n., 299 sq.
 Éros : 15.
 espérance : 102, 110.
 étymologies (chez Chrysippe) : 224,
 239.
 explications multiples (méthode
 des —) : 134.
 exprimable (*lekton*) : 207 sq.
 fautes (égalité des —) : 40, 88,
 152 sqq.
 fin (*télos*) : 261, 263, 273, 275.
 Fortune : 102-110.
 greffiers (à Athènes) : 243.
 Gygès : 121-122, 163.
 Gymnosophistes : 104.
 hasard : 12 n., 102 n., 194, 209,
 271, 291 n., 301.
 hédonisme : 257, 304.
 histoire : 14 n. sq., 154-156, 202,
 249-250.
 historicisme : 168 n.
 homicide : 37, 88, 158, 246 ; —
 involontaire : 37 n., 291 n.
 humanisme : 288 n.
 humanité : évolution de l'— :
 58, 114, 153 sqq., 158 ; animalité
 et — : 162, 290 n.
 Hyakinthos : 37 n.
 illusions des sens : 217, 219, 238.
 imputation : 95.
 intimidation (théorie de l'—) :
 108, 289 n.
 intuition : 132 n., 233 sq., 237.
 Isis : 289 n.
 ivresse : 291 n.
 jurisconsultes romains : 26 n., 141,
 243.
 justice : 71-83, 143-146, 245, 247 ;
 — ramenée au droit : 80-83,
 90-91.
 Koinè : 172.
 Langage : évolution du — : 30,
 74, 153, 165, 166-170, 171, 202 ;
 le — comme point de départ
 de la réflexion philosophique :
 29 n., 132-133, 225, 230-232 ;
 législateur du — : 167 sq., 241.
 Perfection de la langue grecque :
 61-62, 179 i.f.

légalité et moralité : 91.
 libéralisme : 123.
 liberté : 102, 122, 302 sq.
 logographes : 243.
 Loi : — et convention : 76-77, 128 ; — particulière et — commune : 130, 138 ; — écrite et — non-écrite : 130, 199, 289 n. ; — librement acceptée par la majorité : 90, 244, 289 n. ; — imposée par contrainte : 63, 290 n. ; effectivité des — : 87, 89-90, 95, 98 sqq., 108 ; obéissance à la — : 220, 225-226 ; fonction pédagogique de la — : 37, 39-40, 238, 292 n. ; — établie « à cause des sages » : 89, 97 n. ; si le sage respectera la loi : 118-122 ; — selon Protagoras : 206, selon Socrate : 96, selon Platon : 210-211, selon Aristote : 211-212, selon les Stoïciens : 149, selon Épicure : 213-214, selon Carnéade : 204, selon Philodème : 225 ; défense des lois par Épicure : 99, 242 sq. ; confirmation de la — selon Épicure : 214 sqq. ; critique philosophique des — selon Hermarque : 178, selon Philodème : 187, 247.
 — et décret : 209-210 ; — préjudiciable : 196-197, 214, 222 ; proposition de — : 196 sq., 221-222 ; interprétation des — : 211-212 ; révision des — : 195-196, 213 ; abrogation d'une — : 209, 211 ; action en illégalité : 196 sq., 222-223 ; action de dommage : 38, 69 ; action commerciale : 69.
 Lois de Triptolème : 49-50 ; — des douze Tables : 94 n., 159, 198 ; — Aquilia : 38 ; — Valeria : 163 ; — Julia et Papia Poppaea : 156.
 Législateurs : — antiques : 196, 197 ; les premiers — selon

Hermarque : 31, 39, 63, 75, 167 et n. sq., 170, 242, 292 n. ; — peuvent se tromper : 177 sqq., 202, 296 n.
 malthusianisme : 295 n.
 matérialisme : 207.
 métépsychose : 49, 92.
 météorologie : 133-136.
 misologie : 275.
 mnémotechnique : 21, 225.
 monarchie : 205, 249.
 morale épicurienne, à Rome : 144-145, 303 ; — chez Descartes : 145.
 mort (peur de la —) : 88, 245, 265.
 mythes : 122, 302.
 nature : — et convention chez les Sophistes : 127-129, chez les Cyniques : 177, 181 ; — selon Épicure : est sans finalité : 134, 166 ; ne s'oppose pas au *nomos* : 25-26, 183-185 ; particularise ses productions : 134-141, 165, 171 ; est dépassée par le raisonnement : 30-32, et par le passage à la conscience philosophique : 167 n.-168, 169 ; ce passage peut s'interpréter comme une rupture : 162 ; — et civilisation : 154 n., 158, 164, 167 n. sq., 170, 246. La — critiquée par Horace : 155, 157, 158, 164 ; — établit une tutelle sur les animaux selon Lucrèce : 53 ; la — épicurienne reste un objet de recherches : 165 n., 171.
 nécessité : 63, 65-66, 68, 102, 207.
 nominalisme (et « innéisme ») : 228.
 ostracisme : 198.
 oubli : 234, 290 n.
 « paix commune » : 61.
 passions : 151 i.f. sq.
 peines infernales : 112-113, 265, 302.
 physiologie : 186 n.
 plaisirs : calcul des — : 109, 160, 245, 263, 277 ; évocation d'un — : 103, 305 ; — catastématiques : 304.

planification : 102 sqq., 110.
 politique : participation à la vie — : 114-117, 190 n., 249.
 positivisme : 78-79, 141, 203, 240, 246, 247-248, 297 n.
 prénotion : dérive de la réalité, sensible ou non : 30 ; s'accompagne d'un schème : 29, 40-41 ; permet des inférences : 106 ; est la définition de l'objet : 126 ; est au nombre des critères : 148, 214 ; se forme à partir d'expériences singulières : 138, 169-170 ; s'introduit dans les maximes juridiques : 191 sq. ; admet un concept médiateur (la constitution) entre elle-même et le droit positif : 193-194 ; fournit leur principe d'unification aux changements de constitution : 205. L'application de la — requiert de la prudence et, s'il y a lieu, la suspension du jugement : 214-223. La théorie de la — : 223-240. — ne figure pas dans la maxime XXIV : 237, 281 ; la — dans l'extrait d'Hermarque : 290 n., 296 n.
 proposition réduplicative : 120.
 propriétés : 184-185.
 prudence : 263, 265, 277.
 psychagogie : 293 n.
 purification : 292 n.
 quadruple remède : 12, 255-257.
 quelque chose : 72.
 relatifs : 182 sqq.
 relations internationales : sens des — chez Épicure : 60, 70, 198.
 relativisme juridique : 139, 141, 174 sqq., 191.
 remords : 93, 98, 100, 101 n., 113, 117.
 reminiscence : 228-229.
 rhétorique : jugée par l'École : 107, par Épicure : 129 n., 212-213 ; qualifiée de « pseudo-technique » : 178, 221. — des sophistes et — des politiques : 232 ; prénotion de la — : 232. Procédés rhétoriques : excuse : 39 n. ; à partir des conséquences : 209, 213, 221 ; preuves extra-techniques : 76-77. Orateurs attiques : 91, 198, 243 ; étude du style : 131.
 richesses : 25, 267, 269.
 sage : — stoïcien et — épicurien : 12-14, 34, 142-150 ; selon Épicure : 16, 68, 267-271 ; selon Hermarque : 167 i.f.-168, 242, 292 n. ; selon Philodème : 226-227.
 santé : 103, 257.
 scepticisme : 173 sqq., 275.
 schème (*typos*) : accompagne la prénotion : 28-30, 40-41 ; permet d'apprécier les traités : 67 ; constitue un abrégé des choses concrètes : 138 ; introduit un élément intuitif dans la théorie du concept : 233-234, 237.
 science (progrès de la —) : 134.
 sécurité : 18, 89, 113-117, 123, 261.
 sensation : à l'origine de la prénotion : 28 sqq. ; peut être neutralisée par un souvenir : 103, 305 ; peut être suppléée par l'inférence : 106-107 ; doit s'adjoindre la raison : 31-32, 160-162 ; ne saisit pas les réalités perçues par les sages : 30, 168, 169-170, 207, 242 ; est irrationnelle : 214, 290 n. ; est le fondement ultime de l'évidence : 217 ; donne leur fondement naturel aux concepts : 30-32, 228-230 ; est au nombre des critères : 237 ; conserve sa vérité passée : 238 ; scepticisme à l'égard de la — : 275.
 signes (séméiologie) : 106-108, 125-127, 215 sqq.
 simulacres (idoles) : 217, 222, 229, 238.
 sociabilité : 48, 143 n., 288 n., 305.

sophistes : chez Épicure : 129.
sorite : 147-148, 184.
substances : 182-185.
supposition inverse : 219-221.

talion : 94 sq.

technique : — épicurienne en face
de la douleur : 103 sqq. ; méta-
phores tirées des — : 144 ;
technicité de la philosophie : 275.

temps : n'est pas une prénotion :
29, 133, 232 ; l'avenir : 101-110,
122 ; présence du passé : 103,
154-155 et n. ; spécificité des
trois modes du — : 206-208 ;
le présent dans l'établissement
de l'évidence : 216, dans l'appli-
cation de la prénotion : 231,
dans l'ascèse des désirs : 277-

279 ; réhabilitation du présent
passé : 203 sqq., 238-239.

théologie : 111 n., 112, 135, 235-
236, 239-240, 305.

Troie (guerre de) : 153-157.

tutelle : 52-53.

tyran : 117.

Ulysse : 115.

utilité : selon l'Épicurisme et le
Stoïcisme : 146-148, 162-164 ;
chez Lucrèce : 140, 157.

vertus : 82 n., 85-91, 143-146,
261 sqq.

vide : 134, 242, 267.

vivre caché : 99 n., 113-117, 243,
304.

volontaire (et involontaire) :

37 sqq., 291 n.

Abresch (F. L.) : 176 n., 293 n.

Alexandre (le Grand) : 14 n., 60,
142.

Anaxagore : 102 n., 291 n.

Anaximandre : 259.

Andocide : 67.

Andrieu (J.) : 255.

Antalcidas : 64, 65.

Antigone Gonatas : 250.

Antigonos : 14 n.

Antipatros : 15 n.

Antiphon : 32, 90, 96, 128.

Antisthène : 57 n., 139, 224 n.

Apelt (O.) : 71 n., 102 n., 137 n.

Arctésilas : 275.

Arendt (H.) : 112 n.

Aristippe : 257.

Aristote : 15 n., 35, 37-38, 46-48,
76-77, 100, 111 n., 123, 130, 141,
147, 208 n., 246, 247, 302.

Arnim (H. von) : 97 n., 149 n.

Arrighetti (G.) : 25, 28 n., 45, 46,
67 n., 68 n., 71 n., 79, 86 n., 119,
122 n., 129 n., 137, 141 n.,
166 n., 193 n., 267.

Artaphernès : 63.

Artaxerxès : 64.

Asclépiade de Bithynie : 107.

Atticos : 110 sq.

Atticus : 144 n., 303.

Aubenque (P.) : 29 n., 171.

Auguste : 164.

Augustin (saint) : 133.

Babut (D.) : 16 n., 240 n.

Bacon : 134 n., 303.

IV. NOMS

Bailey (C.) : 28 n., 45, 71 n., 73 n.,
76 n., 91 n., 114 n., 137, 154 n.,
166 n., 192, 222 n., 233 n.,
251-253, 255, 259, 267, 269,
277, 279, 281.

Barbeyrac (J.) : 17 n., 63 n.

Barigazzi (A.) : 173, 203 n.

Beauchet (L.) : 38 n., 50, 209 n.

Beccaria : 108.

Bérard (V.) : 59 n.

Bergson : 23 n., 113, 117, 289 n.

Bernays (J.) : 47 n., 176 n., 233 n.,
287 n.

Bidez (J.) : 288 n.

Bignone (E.) : 12 n., 45, 67, 192,
251, 257, 277, 279.

Bloch (G.) : 163.

Bloch (O. R.) : 240 n.

Bonhöffer (A.) : 224.

Bouffartigue (J.) : 288 n.

Boyancé (P.) : 134 n., 135 n.,
153 n., 167 n.

Bréhier (E.) : 15 n., 54, 93, 207 n.,
277, 283.

Brochard (V.) : 103, 299, 305.

Bromius : 107.

Brun (J.) : 103 n.

Bruno (G.) : 104.

Brunschwig (J.) : 154 n.

Bultmann (R.) : 297 n.

Burckhardt (J.) : 16-17.

Burnet (J.) : 95 n., 128.

Burton (A.) : 153 n.

Calliclès : 36 n., 300, 304.

Carbonnier (J.) : 89 n., 95 n.

Carcopino (J.) : 116 n., 163 n.
 Carnéade : 19, 122, 128, 142,
 173 n., 204.
 Cassius : 144.
 César : 101, 116, 144.
 Chamoux (F.) : 210 n.
 Chantraine (P.) : 293 n.
 Charondas : 197, 211 n.
 Cherniss (H.) : 207 n., 228 n.,
 283-285, 295 n.
 Chrysis : 19, 26, 46, 92, 104 n.,
 128, 142, 149, 207 n., 239,
 295 n., 300, 301, 302.
 Cicéron : 41 n., 47, 103-105,
 121 sq., 142, 252.
 Cinéas : 115.
 Classen (J.) et Steup (J.) : 85 n.,
 198 n.
 Cléanthe : 17, 208.
 Cole (Th.) : 288 n., 293 n., 294 n.
 Colotès : 17, 82 n., 98 n., 174,
 193 n., 205, 220, 246.
 Comte (A.) : 78, 250.
 Cornford (F. M.) : 177 n.
 Crassus : 116.
 Cratès : 14 n., 174.
 Crésus : 288 n.
 Critias : 112 n., 236.
 Cyniques : 142, 173-178, 179 n.,
 180-186, 204, 300.
 Cyrénaïques : 104 n., 139, 257, 265.
 Cyrus : 288 n.
 Dalmeyda (G.) : 210 n.
 Darius : 63, 66.
 David (R.) : 197 n.
 Deichgräber (K.) : 31 n., 107 n.,
 133 n.
 De Lacy (Ph. H.) : 106 n. sq.,
 118 sq., 121, 126 n., 127 n.,
 133 n., 138-140, 162 n., 175,
 215 n., 219 n.
 Delatte (A.) : 96 n.
 Démétrios de Phalère : 200.
 Démétrios Poliorcète : 60, 200, 250.
 Démétrios Lakon : 161, 162, 165.
 Démocrite : 184, 208 n., 253,
 291 n., 301.
 Démosthène : 68, 98 n., 193, 204.

Descartes : 145.
 Despotopoulos (G.) : 77 n., 141.
 De Witt (N. W.) : 28, 71 n., 72 n.,
 78, 102 n., 137, 144 n., 165 n.,
 174 n., 213 n., 226 n., 228-230,
 236 n., 252, 253.
 Diano (C.) : 12 n., 28 n., 45, 119.
 Diels (H.) : 46 n., 102 n., 144,
 179 n., 233 n., 287 n., 296 n.
 Diels (H.) et Kranz (W.) : 259.
 Dioclès : 26 n.
 Diodore Cronos : 208, 239.
 Diogène Laërce : 28-30, 161, 222.
 Diogène d'Enanda : 60.
 Diogène de Sinope : 142 n.
 Dodds (E. R.) : 36 n.
 Döring (K.) : 173 n., 239 n.
 Dracon : 88, 95, 196, 205, 218.
 Dufour (M.) : 62 n.
 Dumézil (G.) : 82 n.
 Ehrenberg (V.) : 210 n.
 Einarson (B.) : 118, 119, 121.
 Ellul (J.) : 156 n.
 Empédocle : 48, 49, 51, 178.
 England (E. B.) : 35 n.
 Épictète : 48, 132, 173 sq., 224-227,
 271.
 Ernout (A.) : 11, 52 n., 101 n.,
 151, 153 n., 154 n., 267, 293 n.,
 303.
 Estienne (H.) : 118 n., 119.
 Félicien (J. B.) : 293 n.
 Festugière (A. J.) : 135 n.
 Finley (M. I.) : 69 n.
 Fogerolles (F. de) : 293 n.
 Francotte (H.) : 210.
 Fuhrmann (F.) : 16 n.
 Furley (D. J.) : 28, 29 n., 30 n.,
 88 n., 217 n., 219 n., 236 n.,
 239 n.
 Garbo (G.) : 167 n.
 Gassendi : 12, 137, 251, 252, 277.
 Gauthier (Ph.) : 59 n., 62 n., 63 n.
 Gauthier (R. A.) et Jolif (J. Y.) :
 38 n.

Gernet (L.) : 33, 37, 50, 59 n.,
 62 n., 69, 76 n., 91, 196 n.,
 210 n., 291 n., 292 n.
 Giussani (C.) : 251.
 Glotz (G.) : 50 n., 60 n., 63 n.,
 64 n., 66 n., 196 n., 197 n., 210,
 213 n., 222 n.
 Gomperz (Th.) : 47, 80, 129 n.,
 184 n.
 Gramatica (F.) : 250.
 Grilli (A.) : 288 n.
 Grotius : 18 n., 63 n.
 Gueroult (M.) : 145 n.
 Guthrie (W. K. C.) : 96 n.
 Guyau (J. M.) : 78.
 Haury (A.) : 144 n.
 Haussleiter (J.) : 288 n., 295 n.
 Haussoulier (B.) : 196 n.
 Hegel : 243, 244, 246, 248.
 Heidegger : 168 n.
 Heinemann (F.) : 129.
 Héraclite : 97, 136.
 Hercher (R.) : 149 n., 168 n.,
 292 n.
 Hermann (K. F.) : 50 n.
 Hermarque : 19, 31, 46, 51, 55,
 58, 88, 99 n., 142, 166-170,
 187, 237, 243, 246, 247.
 Hermippe : 50.
 Hertz (M.) : 198 n.
 Hésiode : 246.
 Heumann (H. G.) : 52 n.
 Hicks (R. D.) : 17 n., 25, 28 n.,
 45, 71 n., 72 n., 80 n., 102 n.,
 132 n., 137, 193 n., 194 n.
 Hippias : 128, 130, 191, 204 n., 255.
 Hirzel (R.) : 50, 75, 77 n., 81 n., 91,
 146.
 Hobbes : 47, 63 n., 74, 77-78, 123,
 141, 245-247.
 Homo (L.) : 156 n.
 Horace : 31, 40-41, 144-145, 150-
 165, 170, 246, 304.
 Hume : 217.
 Husserl : 217 n.
 Ibycos : 107.
 Isnardi-Parente (M.) : 165 n.
 Jacoby (F.) : 14 n.
 Jaeger (W.) : 82 n., 89 n., 118 n.,
 Julien (l'Empereur) : 115.
 Kant : 23 n., 29, 40-41, 91, 142,
 229 n.
 Keil (B.) : 209 n.
 Keim (Th.) : 47 n.
 Kelsen (H.) : 95 n., 203, 206, 247.
 Klaerr (R.) : 93 n.
 Konstan (D.) : 153 n.
 Krämer (H. J.) : 240 n.
 Krohn (K.) : 288 n.
 Lacharès : 200.
 Lactance : 304.
 Le Blond (J. M.) : 131 n., 132 n.
 Lejay (P.) : 152 n., 153, 155 n.,
 157 n., 160 n.
 Léontion : 60.
 Lévêque (P.) : 73 n.
 Long (A. A.) : 240 n.
 Long (H. S.) : 102 n., 109 n.,
 222 n., 252, 267.
 Loraux (N.) : 198 n.
 Lucrèce : 49, 51-53, 56, 153-157,
 166, 303.
 Lycophron : 27 n., 289 n.
 Lysandre : 205.
 Lysimaque : 59, 250.
 Malafosse (J. de) : 53 n.
 Marache (R.) : 174 n.
 Marc-Antoine : 156.
 Marouzeau (J.) : 52.
 Martha (J.) : 118 n., 300.
 Mathieu (G.) : 205 n.
 May (G.) : 53 n.
 Mazon (P.) : 82 n.
 Meibom (M.) : 267.
 Mégariques : 129 n., 238.
 Ménippe : 174.
 Merlan (Ph.) : 111 n.
 Métrodore : 102, 103 n., 110.
 Michel (A.) : 146 n.
 Mommsen (Th.) : 53 n.
 Monier (R.) : 38 n., 52 n., 156 n.
 Monime : 174.
 Montesquieu : 79.
 Moraux (P.) : 128 n.

- Müller (R.) : 11 n., 74 n., 79 n., 80, 81, 141 n., 158, 161 n., 166, 167 n., 168 n., 179 n., 186 n.
- Nauck (A.) : 296 n.
- Nausiphane : 31 n., 104, 107, 183 n., 212, 231, 243, 290 n.
- Navarre (O.) : 39 n., 209 n.
- Néoclès : 60.
- Nietzsche : 98, 100 n., 101, 140, 204 n., 250, 299-300.
- Ourliac (P.) : 53 n.
- Parménide : 97.
- Pascal : 265.
- Patillon (M.) : 288 n.
- Perelman (Ch.) et Olbrechts-Tyteca (L.) : 182 n., 277.
- Périclès : 198.
- Péripnanakis (C. E.) : 61 n.
- Pétrone : 304.
- Pindare : 149 n.
- Phérécrate : 57.
- Philippson (R.) : 11 n., 12 n., 21, 26, 27 n., 45, 57 n., 58, 67, 72 n., 74-81, 89 n., 91 n., 92 n., 97 n., 118 sq., 122 n., 141 n., 143 n., 150 n., 165 n., 170 n., 173 n., 177 n., 183 n., 288 n.
- Philodème : 19, 99 n., 106-107, 125-127, 142, 165, 216, 225-227, 232-235, 237, 241, 243, 247.
- Philon d'Alexandrie : 54-56, 93.
- Pittacos : 95, 193 n., 242, 291 n.
- Places (E. des) : 109 n., 237 n.
- Platon : 15 n., 72-73, 75, 92-93, 97, 100, 102 n., 109, 115, 172, 210-211, 215, 228-229, 234 n., 242, 247, 302.
- Plessis (F.) : 155 n., 157 n.
- Pline l'Ancien : 47.
- Plotin : 133.
- Plutarque : 14-15, 34, 113 n., 146, 249.
- Pohlenz (M.) : 173 n., 225 n.
- Pompée : 116.
- Porphyre : 55-56, 233, 287 n., 288 n., 295 n., 296 n.
- Prantl (C.) : 120 n.
- Prodicos : 224 n.
- Protagoras : 37 n., 51, 54, 129 n., 130, 139, 177, 206, 220, 289 n.
- Publilius Syrus : 101 sq.
- Puech (A.) : 47 n.
- Pufendorf : 17 n., 63 n.
- Pyrrhon : 104, 257, 275.
- Pythagoriciens : 48-49, 56, 94, 96, 99, 112 n., 167, 178, 255, 288 n.
- Reinhardt (K.) : 153 n.
- Reiske (J. J.) : 287 sqq., 292 n.
- Rhoer (J.) : 176 n., 287 sqq., 292 n.
- Rist (J. M.) : 28 n., 30 n., 56 n., 71 n., 88 n., 89 n., 97 n., 228 n., 229 n., 257.
- Robin (L.) : 11, 52 n., 76 n., 114 n., 153 n., 154 n., 158, 185 n., 230 n., 277.
- Rodis-Lewis (G.) : 153 n.
- Rohde (E.) : 50 n., 292 n.
- Romilly (J. de) : 210 n.
- Ross (D.) : 120 n.
- Rousseau : 78, 240 n., 243, 244, 246, 293 n.
- Rousset (B.) : 229 n.
- Ryder (T. T. B.) : 61 n.
- Sandbach (F. H.) : 215 n., 224, 229 n.
- Sartre : 101 n.
- Schopenhauer : 92, 99 n.
- Scipion : 101.
- Sénèque : 112, 143, 145, 150, 257, 301.
- Servius Sulpicius : 52 sq.
- Shakespeare : 117 n.
- Sirinelli (J.) : 14 n.
- Socrate : 33, 96, 130, 142 n., 224, 242, 243, 246.
- Solon : 89, 98 n., 146, 196, 197, 205, 211 n., 218, 242.
- Solovine (M.) : 137.
- Sophocle : 199.
- Sophoclès de Sounion : 197, 242.
- Spinoza : 246, 267, 275.
- Spoerri (W.) : 151 n., 153 n., 157 n.
- Stallbaum (G.) : 196 n., 211 n.

- Steckel (H.) : 60 n., 70 n., 242.
- Steinthal (H.) : 167 n.
- Stewart (J. A.) : 38 n., 81 n., 94 n.
- Stilpon : 173 n.
- Stobée : 34, 97 n.
- Strauss (L.) : 117 n., 245.
- Sudhaus (S.) : 225 n.
- Süss (W.) : 76 n.
- Théodore (l'Athée) : 139.
- Théognis : 80, 146, 245, 253.
- Théophraste : 29 n., 47, 56, 128.
- Théramène : 205.
- Thrasymaque : 32, 116.
- Thucydide : 68.
- Triptolème : 49.
- Untersteiner (M.) : 128 n.
- Usener (H.) : 7, 11 n., 13 n., 25 n., 44-46, 48, 109 n., 113 n., 118 n., 119, 122, 132 n., 137, 159, 192, 195 n., 206 n., 241, 251, 252, 255, 287 n.
- Valentinus (J.) : 294 n.
- Varron : 47, 174.
- Versele (S. C.) : 250.
- Vidal-Naquet (P.) : 61 n., 73 n.
- Vigny (A. de) : 288 n.
- Villeneuve (F.) : 156 n., 157 n., 160 n., 163 n.
- Villey (M.) : 26 n., 247.
- Virally (M.) : 223.
- Virgile : 47.
- Vlastos (G.) : 177 n.
- Voos (C. J.) : 226 n.
- Weil (R.) : 61 n.
- Westermarck (E.) : 295 n.
- Westman (R.) : 119.
- Wilamowitz (U. von) : 82 n., 95 n., 197 n., 210 n.
- Wilke (C.) : 173 n., 181 n., 182 n., 183 n., 186 n.
- Witt (C. de) : 145.
- Wolf (E.) : 139 n.
- Xénocrate : 50.
- Zeller (E.) : 16 n., 26 n., 45, 80, 97 n., 118 n., 142 n., 173 n., 180 n.
- Zénon de Cittium : 14-16, 104 n., 142, 146.
- Zopyros : 16 n.

II. — Le Droit des gens.....	57
Embarras de traduction (bis) (17). — Le contexte historique de la maxime (18); précisions terminologiques (19). — Les relations internationales (20) et les concepts explicatifs : nécessité - intérêt - contrat - réciprocité (21). — Droit interne et Droit de gens selon Épicure (22).	
CHAPITRE III. — La justice.....	71
La polémique contre Platon (23). — Le sens non-historique de la maxime XXXIII (24). — Le positivisme d'Épicure (25) et la réduction de la justice au droit (26).	
CHAPITRE IV. — L'injustice.....	85
I. — La moralité comme auxiliaire de la légalité.....	85
L'injustice selon l'éthique épicurienne (27). — Conséquences inéluctables de l'injustice (28). — Justice et injustice concourent à assurer l'effectivité du droit (29).	
II. — Le fondement psychologique du droit : la peur du châtement.....	91
Les deux courants traditionnels : la conscience morale (30) et le « droit de Rhadamante » (31); la synthèse épicurienne (32).	
III. — Le fondement logique du droit : l'imprévisibilité de l'avenir.....	101
L'incertitude du futur et l'espoir du sage (33). — La technique du sage contre les maux à venir (34). — L'injuste et le châtement futur : échec de la méthode d'inférence; Beccaria (35). — Planification et confiance (36).	
IV. — Le fondement ultime du droit : la sécurité du « vivre caché ».....	110
Deux « perfectionnements » possibles de la doctrine : la sanction théologique et la sanction morale du droit (37). — L'idéal du « vivre caché » et ses antécédents (38). — L'idée de sécurité : la condition du délinquant, de l'homme politique et du tyran (39).	
V. — Une question disputée : « Si le sage fera certaines choses interdites par les lois, sachant qu'il restera caché ».....	118
Exposé de la « question » (40). — La théorie aristotélicienne du complément d'attribution (41). — Le contresens inhérent à la question (42). — Remarque finale sur l'idée de sécurité; Hobbes (43).	

CHAPITRE V. — Droit commun et droits nationaux..... 125

I. — La structure logique de la maxime XXXVI : général et particulier..... 125

« En tant que tel » (Philodème) (44). — Variété des lois et coutumes : *nomos* et *physis* (45). — La primauté du général sur le particulier dans la tradition (46). — La primauté du propre sur le commun selon Aristote (47). — La recherche du propre chez Épicure : le problème du temps (48), météorologique et physique (49); la pensée causale (50). — Retour à l'antithèse de la maxime XXXVI : la prénotion universelle et les réalités concrètes (51).

II. — Variations et limite..... 138

La notion de limite dans l'Épicurisme; qu'il appartient à la nature du droit d'être positif (52).

III. — Le droit chez Épicure et dans le Stoïcisme..... 142

L'opposition de principe et les points d'accord apparent (53). — La vertu de justice (54). — L'utilité du droit (55). — Le juste comme critère naturel; passage au témoignage d'Horace (56).

IV. — Le droit comme conquête de la civilisation, d'après Horace (*Sal.*, I, III)..... 150

Problèmes d'exégèse; atmosphère et structure du texte (57). — La préhistoire de l'humanité : de la bestialité à la civilisation; présence de l'histoire (58); le bienfait de la législation (59). — Conclusion : l'appropriation de l'Épicurisme par Horace; le droit comme critère (60); cohérence scolaire du système ou rupture entre nature et raison (61); la polémique contre le stoïcisme cicéronien (62).

V. — Le prétendu « droit naturel » chez Épicure..... 165

Résumé et présupposé de la thèse (63).

1. Droit et langage..... 166

Qu'on ne saurait mettre en parallèle l'évolution du langage et celle du droit (64). — Sens philosophique du « passage » à la législation (65).

2. Les prétendus « éléments communs » aux droits régionaux..... 170

Que la Nature épicurienne n'enveloppe aucune exigence d'universalité (66).

VI. — La lutte contre le scepticisme cynique chez les Successeurs.....	172
Épicurisme et Cynisme (67). — La conception épicurienne du droit s'expose au reproche de relativisme : d'où la nécessité d'une réplique (68).	
1. Hermarque.....	176
Influence probable de Protagoras (69). — La critique philosophique du droit (70).	
2. Polystrate.....	180
Justification des coutumes régionales (71). — La théorie des relatifs (72). — Vocabulaire aristotélicien et inspiration épicurienne de cette théorie (73).	
3. Philodème.....	186
Justification des droits nationaux et critique philosophique du droit (74).	
CHAPITRE VI. — La règle de droit dans le temps.....	189
I. — Remarques préliminaires.....	190
Le sens général des maximes XXXVII et XXXVIII (75). — Les cinq éléments du droit (76). — L'intérêt conforme au droit (77).	
II. — Système juridique et Constitution.....	195
Système juridique et loi particulière (« révision des lois » et proposition de loi) (78). — Droit national et droit comparé (79). — Changement de l'intérêt conforme au droit : les bouleversements constitutionnels (80). — Confrontation avec la <i>Politique</i> d'Aristote (81).	
III. — Les règles à présent abolies « étaient justes »....	203
Les sens assignables de cette thèse : argument contre le scepticisme et refus du succès comme critère (82) ; réhabilitation du temps du passé contre le présent éternitaire des Stoïciens (83).	
IV. — Les circonstances.....	208
1. Le problème des circonstances avant Épicure.....	208
Circonstances et conséquences ; loi et décret (84). — La science souveraine du <i>Politique</i> selon Platon ; l'interprétation de la loi « dans l'esprit le plus juste » (85). — La position d'Épicure et son renouvellement du problème (86).	

2. Exposition du problème d'après la canonique.....	214
Solidarité entre la théorie de la prénotation et la théorie de « ce qui attend » confirmation (87). — Les « choses cachées » et le doute provisoire (88). — La sensation comme fondement ultime de l'évidence ; Hume (89).	
V. — La confirmation de la loi par ses conséquences... ..	218
1. Le système juridique et sa confirmation héritée du passé.....	218
La sécurité présente (90), démontrée par contraposition (91).	
2. La proposition de loi et sa confirmation « en attente » (92).....	221
VI. — La théorie de la prénotation.....	223
1. L'adaptation à la prénotation.....	224
L'emploi de cette expression chez Épicure (93) et chez Philodème (94).	
2. La théorie du concept.....	227
L'exégèse de N. W. De Witt et le fondement naturel du concept (95). Les trois classes de concepts (96). — L'usage philosophique des concepts du troisième groupe : critique et analyse du langage ; l'intuition de l'esprit (97) ; la contribution du « raisonnement » : l'application de la prénotation en droit et en théologie (98).	
3. Les maximes XXXVII et XXXVIII (99)....	236
CONCLUSION.....	241
Le rôle de la théorie du droit dans la doctrine (100). — L'approche épicurienne du droit (101). — Le « conventionnalisme » d'Épicure (102). — La peur de la mort et ses deux remèdes (103). — La « fonction de sécurité » (104). — L'actualité de la théorie du droit (105) — et son inactualité (106).	
APPENDICES.....	251
I. — Structure du recueil des <i>Maximes Capitales</i>	251
II. — La <i>Généalogie</i> d'Hermaque (Porphyre, <i>De abst.</i> , I, 7-12).....	287
III. — Épicure.....	299
INDEX.....	307
I. Textes.....	307
II. Mots grecs.....	318
III. Thèmes.....	320
IV. Noms.....	325